

JEAN BEAUFRET
LECTȚII DE FILOSOFIE
Volumul I

Această carte apare sponsorizată de
FUNDAȚIA PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ – ROMÂNIA
(OPEN SOCIETY FOUNDATION – ROMANIA)

Titlu original : Jean Beaufret, *LEÇONS DE PHILOSOPHIE*, tome 1
© – 1998. Éditions du Seuil.
© – 1999. Editura „Amarcord”, str. Dropiei, nr. 3, sc. B, et. 1, ap. 5,
Telefon/Fax : 056/146.645, E-mail: amarcord@mail.dnttm.ro,
1900 –Timișoara, ROMÂNIA.

JEAN BEAUFRET

LECȚII DE FILOSOFIE

Volumul I

FILOSOFIA GREACĂ

RAȚIONALISMUL CLASIC

Ediție stabilită de Philippe Fouillaron

**Traducere de
ILIE GYURCSIK
și
MARGARETA GYURCSIK**



EDITURA AMARCORD
Timișoara, 1999

Seria **FILOSOFIE**

Coperta : **CĂTĂLIN POPA**

Consilier editorial : **ION NICOLAE ANGHEL**

Cuvânt înainte

Cel ce se teme să îmbătrânească îi hărțuiește pe tineri cu ultimele noutăți. Cel ce știe să îmbătrânească, îi orientează către începuturi.

Martin Heidegger

„Sunt un pedagog.“ Lui Jean Beaufret îi plăcea să citeze această frază a lui Hegel. Jean Beaufret a fost pedagog în sensul cel mai profund și cel mai nobil al cuvântului. Pentru toți cei ce i-au fost elevi, un curs al lui Jean Beaufret era, înainte de toate, „impresia derutantă a ceva nemaiauzit“¹, impresia de a-i descoperi pentru întâia oară, de exemplu, pe Platon și Aristotel, Descartes și Leibniz, Kant și Hegel sau, într-un cuvânt, experiența unei adevărate nașteri într-o filosofie.

Era totodată, grație fără îndoială puterii de stimulare și de iluminare a cuvântului său, certitudinea imediată de a ne afla în prezența a ceva important chiar dacă, pe moment, nu înțelegeam întotdeauna prea bine despre ce era vorba.

Și mai era, în sfârșit, un sentiment de dezorientare datorat faptului că profesorul nostru se afla în permanență înaintea propriei gândiri, își punea neîncetat întrebări chiar în fața noastră, într-o căutare mereu reînnoită și aprofundată. Eram în contact cu o gândire care nu reprezenta rezultatul unui drum deja trasat, ci inventa acest drum sub ochii noștri, pe măsură ce îl parcurgea.

Nu este așadar de mirare că Jean Beaufret s-a bucurat de o „uimitoare calitate a ascultării“² din partea elevilor săi. Ascultare reciprocă, de altfel, având în vedere că el avea nevoie de un public pentru a gândi, „instruindu-se el însuși în timp ce îi învăța pe alții“, după expresia lui Marcel Jouhandeau³. Plimbându-se

¹ François Fédier și François Vezin, „Un philosophe solitaire“, în *Le Monde*, 8 august 1972.

² Jean-Philippe Guinle, „Jean Beaufret“, în *Nouvelle Revue française*, nr. 363, aprilie 1983, p. 92.

³ „Hommage à Jean Beaufret“, în *L'Endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p. 351.

prin clasă, dictându-și cursurile fără notițe – fapt ce nu excludea defel dezvoltările mai libere presărate cu anecdote ce îi dezvăluiau, cel mai bine poate, umorul legendar –, Jean Beaufret, care era simplitatea întruchipată, își răspândea prezența suverană asupra unui public unde auditorii liberi se amestecau în mod frecvent cu liceenii înmatriculați cu acte în regulă. Aceasta deoarece făcuse din clasele terminale, ale liceului Condorcet îndeosebi, unde a predat din 1955 până în 1972, anul pensionării sale, un loc privilegiat de vorbire și de gândire.

Lectura cursurilor lui Jean Beaufret a rămas până în prezent privilegiul elevilor săi, deși unele dintre aceste cursuri au circulat. Cartea de față s-a născut așadar dintr-o idee simplă : o publicare a cursurilor lui Jean Beaufret se impunea. Trebuia adusă la cunoștința tuturor celor interesați o selecție suficient de largă și de reprezentativă din activitatea sa de profesor.

Învățătura profesorului Beaufret era consacrată în principal studiului marilor filosofi cărora, după spusele lui Nietzsche, le revine sarcina de a asigura gândirii locul său de frunte de-a lungul secolelor și de a conserva astfel eterna fecunditate a ceea ce este mare¹. Am ales deci în mod firesc să alcătuiesc această carte, cu excepția introducerii, din cursurile – douăsprezece în total – consacrate doctrinei sau cel puțin unor aspecte esențiale ale doctrinei marilor gânditori. Am regrupat aceste cursuri în trei părți (*Filosofia greacă, Raționalismul clasic, Idealismul german și filosofia contemporană*) având grijă ca, prin diversitatea și importanța autorilor abordați, ele să însoțească de la un capăt la altul parcursul gândirii occidentale și să ne introducă în miezul acesteia.

Sursa principală a acestor lecții ce se întind pe o perioadă de peste douăzeci de ani (1950–1972) este constituită din notițele elevilor lui Jean Beaufret. Pentru unele cursuri am avut la dispoziție mai multe versiuni, ceea ce mi-a permis s-o aleg pe cea mai exactă și mai completă. Am putut de asemenea consulta, printre hârtiile autorului, caietele unor elevi corectate de mâna sa, precum și unele lecții redactate în întregime de el.

Am hotărât să adaug, în chip de anexe la textul cursurilor, lecții sau extrase de lecții ce vin să completeze sau să aprofundeze aspecte ale doctrinei evocate prea rapid sau prea concis de către

¹ *La Volonté de puissance*, trad. franceză de G. Blanquis, Paris, Gallimard, 1948, t. II, § 665, p. 199.

autor. Am făcut-o cu grija de a nu afecta coerența lucrării și nutriend chiar speranța de a o consolida prin acest demers.

E suficient să deschidem exemplarele de lucru ale lui Jean Beaufret pentru a vedea cu câtă seriozitate a meditat, de-a lungul întregii sale vieți, asupra operelor filosofice fundamentale. Din acest punct de vedere, adnotările la *Metafizica* lui Aristotel sau la *Critica rațiunii pure* a lui Kant bunăoară, sunt de-a dreptul uluitoare. Lectura cursurilor lui Jean Beaufret presupune, în mod evident, o cunoaștere suficient de solidă a lucrărilor fundamentale ale marilor filosofi. Dar – și sper că la fel vor simți și cititorii – ea este, mai ales, prin profunzimea analizelor și prin bogăția observațiilor, o puternică incitare de a ne întoarce la texte. De aceea am ținut să-i facilitez cititorului accesul la ele, oferindu-i un maximum de referințe precise.

Un ultim cuvânt : toate condițiile fiind îndeplinite pentru ca această carte să se prezinte ca un ecou fidel al cuvântului și al gândirii lui Jean Beaufret în conformitate cu profilul acestei colecții*, unica mea dorință este de a fi reușit să duc la bun sfârșit un astfel de demers.

Mulțumirile mele se adresează mai întâi lui Dominique Séglaard, care a avut ideea acestei cărți și a apărut acest proiect cu vigoare și entuziasm. Fără el, o astfel de carte nu ar fi văzut niciodată lumina tiparului. Țin de asemenea să-i mulțumesc sincer domnului Claude Lasibille, moștenitorul lui Jean Beaufret, pentru permisiunea de a avea acces nestingherit la hârtiile și la biblioteca acestuia din urmă. Fără încrederea pe care mi-a acordat-o, această carte nu ar fi fost ceea ce este. Întreaga mea gratitudine se îndreaptă spre François Fédier și François Vezin, care mi-au furnizat versiunile unor cursuri și s-au pus necondiționat în slujba acestui proiect. Multe mulțumiri lui Gérard Prosper, care mi-a acordat timpul necesar realizării schemelor cărții. În sfârșit, soției mele, Marie-Hélène, expresia afecțiunii mele pentru colaborarea sa plină de răbdare și pentru sprijinul permanent pe care mi l-a acordat.

Philippe Fouillaron

* Cartea lui Jean Beaufret apare în colecția „Traces écrites” (Urme scrise) care cuprinde exclusiv „transcrierile unor evenimente de gândire de origine orală” (cursuri, conferințe, seminarii), editorii respectând cât mai mult posibil statutul lor initial (Nota trad.).

Introducere

Discurs liber pe tema *Ce este filosofia?*¹

Acest text în clar-obscur trebuie clarificat. La aceeași întrebare, Alain răspunde în sensul unei morale și, în cele din urmă, al unei metafizici. Prin aceasta, el reia programul din *Manualul* lui Epictet : 1) Ce trebuie făcut? 2) De ce trebuie făcut? De aici o metafizică ce necesită, la rândul ei un limbaj, de unde : 3) Cum să se vorbească bine? De aici controlul unei logici.

Dar, procedând astfel, el îi exclude, de exemplu, pe Parmenide și Heraclit care sunt, totuși, „filosofi“. Deci definiția este prea îngustă. De aici proiectul lui Heidegger : revenirea la ceva mai fundamental, prin elucidarea acestui „ceva“ care stă la baza a ceea ce se numește „filosofie“. Sau, cu alte cuvinte, realizarea stimulării necesare apariției unei problematice, adică a ceva ce poate fi ridicat la rangul unei întrebări referitoare la ceea ce e susceptibil de a fi interogată (*fragwürdig* în sensul tare a cuvântului), întrebare ce nu a fost niciodată pusă. Cf. *Ce este filosofia?* : „După două milenii și jumătate, ar fi în sfârșit timpul să medităm la următoarea problemă : ce legătură poate exista între ființa ființării și ceva cum ar fi principiu și cauză?“²

Observație : de ce pune Heidegger două întrebări : 1) Ce este filosofia? 2) Ce este metafizica? De ce prima întrebare nu e legată de întrebarea cu privire la adevărul ființării? Filosofia este certitudinea, tradiția filosofică însăși. Metafizica este probabilul. În *Scrisoare despre umanism* Heidegger distinge în paralel *Gleiche* (asemănătorul, similarul) și *Selbe* (identicul, unul-și-același lucru),

¹ Școala normală de la Saint-Cloud (dată necunoscută). E vorba de un comentariu liber la o conferință ținută de Heidegger în august 1955 la Cerisy-la-Salle și publicată în 1956 la Editura Günther Neske, Pfullingen, cu titlul : *Was ist das – die Philosophie?* Tradusă în franceză în 1957 la Editura Gallimard de Jean Beaufret și Kostas Axelos, reluată în *Questions I și II*, Paris, Gallimard, coll. „Tel“, 1993, p. 317 sq.

² *Qu'est-ce que la philosophie?* În *Questions I și II*, p. 330.

acesta din urmă mult mai profund.¹ Ceea ce la Nietzsche este o eternă reîntoarcere a asemănătorului devine la Heidegger o perpetuă ivire a lui „unul-și-același-lucru”². De unde întrebarea : ce este, prin urmare, „unul-și-același lucru”?

Dar lectura textului heideggerian poate fi viciată de preocupări istorizante, de îndată ce se pune întrebarea : încotro se îndreaptă filosofia? Într-adevăr, această întrebare este direct condiționată de o alta : de unde vine ea?

ORIGINEA GREACĂ A FILOSOFIEI

Să facem acest ocol : de unde vine, așadar, filosofia? De la greci. Au spus-o deja scolasticii, înaintea lui Kant. Filosofia creștină este o reluare a celei grecești în jurul revelației. „Nu te ocupa de gnoza pseudonimă” spune sfântul Pavel, adică de filosofie. „Adevărat este cuvântul acesta” (*πίστος ὁ λόγος*³), adică acela al crucii. Specificul său constă în aceea că este povestire, mit. Aceasta este opoziția extremă. Toți ceilalți cheamă în ajutor filosofia, în strădania lor de a elucida textul celor două testamente. Din „Eu sunt cel ce sunt”, sfântul Augustin face o predică, într-o dezvoltare rămasă canonică : aici se află esențialul, tot ce este de înțeles. Or, acel „sum” al sfântului Augustin este *οὐσία* greacă, o determinare teologică a lui *εἶναι*. Este aici ceva asemănător unei prodigioase injecții de filosofie greacă. Or, cu ce drept „se filosofează” astfel revelația? Raporturile dintre grec și ebraic sunt ele de interioritate sau de exterioritate?

Scolasticii, spune Gilson, au explicitat anumite adevăruri care le scăpaseră grecilor. Creștinismul a fost instrumentul unui al doilea pas înainte al filosofiei. Există un progres al filosofiei medievale față de cea greacă, dar nimic mai mult. Apoi se produce o ruptură până la Leibniz, a cărei reîntoarcere la antici este mai puțin tematică. Kant este primul care declară la modul tematic că grecii sunt cei ce au început să filosofeze. Cf. prefața la *Logica*⁴ și prefața la ediția

¹ *Scrisoare despre umanism*, trad. fr. de R. Munier, Paris, Aubier, 1957, p. 168, trad. rom., p. 342.

² *Ibid.*

³ Formulă ce revine de mai multe ori în epistolele sfântului Pavel, de exemplu : 1 Timotei, 1, 15 și 4, 9 ; 2 Timotei, 2, 11 și epistola către Tit, 2, 8 (Nota edit. fr.).

⁴ *Logica*, trad. fr. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 20 (Ak. IX, 21).

a doua a *Criticii rațiunii pure*¹ : domeniul logicii este prospectat în întregime de Aristotel. În morală (cf. *Logica*²), el pare să creadă că grecii au spus de asemenea totul. Dimpotrivă, în *Programul cursurilor* el declară că morală a făcut progrese³. Totuși scrie el în *Critica rațiunii practice*, grecii nu au „trăncănit“ despre morală⁴. Această afirmație referitoare la un început grecesc se regăsește atât la Hegel cât și la Schelling. Început diluat, de altfel, de Hegel : grecii înșiși sunt mediați de către persani, hinduși etc. Aceeași idee la Merleau-Ponty. Grecii rămân niște debutanți. Ei nu au depășit dimensiunea imediatului. Doar Descartes a făcut-o. Descartes este momentul capital al filosofiei.

Cu Husserl (cf. *Krisis*, 1934–1937) este reafirmat un început grecesc al filosofiei. Textul este post-heideggerian prin aceea că e posterior certei, Husserl fiind șocat de lecția inaugurală *Ce este metafizica?* Husserl dă un sens nou ideii unui început grecesc : grecii sunt fondatorii teologiei filosofice⁵, înțeleasă ca trecere a unei rațiuni latente într-o rațiune pe deplin dezvoltată. Cum s-a putut deci ajunge la o *Krisis*? Această criză este criza științelor⁶. Husserl critică iraționalismul⁷ : filosofia trebuie să-și reia linia dreaptă, adică linia grecilor. Galilei a uitat de unde a plecat ; el a interpus densități de știință pură între filosofie și „lumea vieții“ (*Lebenswelt*) pe care filosofia trebuie s-o facă să se ivească⁸. Dar este oare pe deplin explicită această *Lebenswelt* ce rămâne de redescoperit? Este o lume în „perspectivă“, cum e cea a lui Merleau-Ponty în *Fenomenologia percepției*. Se ajunge astfel la afirmația lui Heidegger din *Ce este filosofia?* : „Filosofia este grecească în însăși ființa sa ; ea a surprins, mai întâi și în exclusivitate, lumea greacă și n-a avut nevoie decât de această lume pentru a se manifesta“⁹. Kant, Schelling, Hegel, Husserl însuși ar fi putut contrasemna această afirmație.

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. fr. de A. Trémesaygues și B. Pataud, Paris, PUF, 1967, p. 15. (Ak., III, 7) ; trad. rom., p. 19.

² *Logica*, op. cit., p. 34 (Ak., IX, 32).

³ Cf. Kant, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“, 1980, t. I, p. 521 (Ak., II, 312).

⁴ *Critica rațiunii practice*, trad. fr. de F. Picavet, Paris, PUF, 1966, p. 150 (Ak., V, 140) ; trad. rom., p. 231.

⁵ Cf. *Criza unității europene și filosofia* (citată în continuare: *Conferința de la Viena*), trad. fr. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 347, 351, 352 ; trad. rom., pp. 208–209.

⁶ *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendente* (citată în continuare: *Krisis*), trad. fr. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 7.

⁷ *Krisis*, p. 22 și *Conferința de la Viena*, trad. fr., p. 373 ; trad. rom., p. 227.

⁸ *Krisis*, p. 57.

⁹ *Questions I și II*, op. cit., p. 321.

APARIȚIA FILOSOFIEI ȘI NOȚIUNEA DE DISCONTINUITATE EIDETICĂ

Se pare însă că se indică astfel o discontinuitate eidetică. Nu e posibil să se înlocuiască „grec” cu „chinez”¹. Și papuașul e o ființă rațională², dar papuaș și grec sunt două lucruri diferite. Husserl recunoaște ceva ca existența unei mutații. Există în filosofie ceva mult mai precis decât o expresie a neliniștii umane în general. Există în filosofia greacă „ceva” ce începe să apară.

Să fie oare vorba de aportul unei precizii sau de o adevărată mutație? Cf. în *Essais et Conférences*, textul intitulat „Logos”, dedicat lui Hans Jantzen, autorul lucrărilor *Kunst der Gotik* și *Aufsätze* (Berlin, 1951). Întrebarea lui Jantzen este : în ce constă specificul artei gotice? Marea sa originalitate trebuie căutată, după el, într-un anumit efect optic : „structura diafană”, structură străină artei romanice. Cf. textul „Über den gotischen Kirchenraum” („Despre spațiul interior al bisericii gotice”), datând din 1927 :

„Analiza delimitării spațiale pe care o expun în cele ce urmează se referă la o manifestare (*Erscheinung*) pe care o caracterizez prin conceptul de *structură diafană*. Să începem prin a indica în linii mari ce trebuie înțeles prin aceasta. *Structură diafană* nu înseamnă același lucru cu crearea unor deschideri sau cu simplificarea compartimentării navei principale. Arta romanică practică și ea în foarte mare măsură deschideri în delimitarea spațială a navei centrale, dar de un cu totul alt caracter decât în structura transparentă ce caracterizează goticul. Ceea ce rămâne mereu determinant în arhitectura romanică este interpretarea compartimentării ca masă murală continuă și larg desfășurată ; chiar atunci când se practică un număr cât mai mare posibil de deschizături, de exemplu prin deschiderea unor arcade largi, succesiunea de arcuri în boltă își asumă funcția de a sublinia continuitatea murală în cel mai strâns raport cu «frontalitatea» (în sensul expresiei «a ține piept») tuturor elementelor, postulată ca principiu. Continuitatea murală are nevoie să se desfășoare în suprafețe goale (precum în cazul edificiilor din secolul IX) : ea se poate anima prin eșalonarea arcadelor, a galeriilor și prin nervuri [adică prin ceea ce apare în relief în vârful stâlpilor]. Dar

¹ *Conférența de la Viena*, trad. fr., p. 359 ; trad. rom., p. 217.

² *Ibid.*, trad. fr., p. 372 ; trad. rom., p. 222.

întotdeauna când peretele despărțitor din nava romanică e străpuns de deschizături, articulația murală vorbește în limbajul unei alternanțe între elementele închise și deschise, adică deschizăturile își dobândesc valoarea de articulații din contrastul cu părțile închise, chiar și atunci când acestea se reduc la stâlpi, socotiți a fi reprezentanții continuității murale.¹

„Structura diafană a compartimentării gotice nu are nimic de-a face cu aceste contraste între elementele murale închise și deschise. Dimpotrivă, raportul dintre perete, ca masă corporală și plastică, și elementele spațiale ce se află în spatele său se manifestă ca raport între masa corporală și fond. Ceea ce înseamnă că peretele, ca delimitare a corpului navei în ansamblul său nu e de conceput fără acest fond de spațiu de la care ea își primește forța de a produce un efect, fond de spațiu care este el însuși zona optică aflată în spatele peretelui despărțitor. Ceea ce se exprimă în expresia 'a fi în spatele a ceva' este tocmai relația dintre peretele material și fondul de spațiu. Astfel, ceea ce vrea să spună conceptul de structură diafană este că diversele elemente de spațiu situate în spatele peretelui mural (înțeles ca delimitare a navei) intervin funcțional ca pură manifestare optică în creația stilistică reprezentată de compartimentarea navei. Deschizăturile trebuie făcute doar în direcția acestei posibilități”¹.

Exemplu : trecerea de la catedrala din Nevers la cea din Laon, prin intermediul celei din Langres.

Deci : în arta romanică, separarea navelor semnifică o continuitate murală (chiar dacă „peretele” e străpuns). În gotic, „peretele” de separare este un perete luminat (adică un perete pe un fond de lumină). Dacă există, prin urmare, evoluție, continuitate în istoria arhitecturii, la un moment dat apare o discontinuitate *eidetică* („diafan” este împrumutat de la Aristotel² : într-un anumit fel, goticul, mai degrabă decât romanul, este aristotelic, el este cel ce dă mișcare diafanului). Importantă este apariția unei posibilități *eidetice* de a distinge goticul de roman, lucru imposibil prin simpla analiză a structurii arhitecturale. Prin aceeași metodă, Jantzen poate descrie o iradiație destul de precisă a goticului : ea are loc în jurul Parisului. În esența sa, goticul este parizian.

¹ Traducerea în limba franceză îi aparține lui Jean Beaufret. Există o traducere integrală a textului lui Jantzen datorată lui Julien Hervier și publicată în revista *L'Information d'histoire de l'art*, anul 17, nr. 3, mai-iunie 1972.

² Cf. *Despre suflet*, II, 7-8.

Or, această analiză *se aplică filosofiei*. Există într-adevăr o *continuitate istorică* a filosofiei, înțelesă ca document al neliniștii umane în general. Dar, în același timp, se manifestă în ea o *discontinuitate eidetică* față de genuri : literatură în general sau religie în general. De altfel, filosofia posedă, asemenea goticului, un *centru precis de iradiere* : Grecia. Sau, mai exact, filosofia se naște în jurul Greciei : Elea (Parmenide), Efes (Heraclit), înainte de a se replea în ea.

Ce se ivește, deci, o dată cu filosofia și o definește drept ceva nou? Ce este această discontinuitate, contemporană cu apariția filosofiei? Să procedăm prin comparație, de la Husserl la Heidegger.

INTERPRETAREA HUSSERLIANĂ A ISTORIEI FILOSOFIEI

1) Husserl îi recunoaște *discontinuitatea eidetică*, precum și *originea greacă*. Cf. *Conferința de la Viena* : „Europa spiritului își are un loc de naștere bine determinat. Cu aceasta nu am în vedere o țară în sens geografic, cu toate că este vorba și de un anumit teritoriu, ci un loc de naștere spiritual într-o națiune, respectiv în oameni individuali și grupuri umane ale acestei națiuni. Este națiunea greacă antică, aparținând secolelor VII și VI î. Chr. În ea se înfiripă o atitudine (*Einstellung*) de un fel deosebit”¹.

Notă : Heidegger este ostil acestui cuvânt, *Einstellung*, ultimă reflectare, după el, a lui *Gestell* : funcție unificatoare, „ființa adunată a actelor *stell-*“, ca în *Gebirg*, masiv muntos sau în *Gemüt*, spirit, ca totalitate de sentimente². Traducerea lui *Gestell* : faptul de a aduce la rațiune. Traducerea lui Kahn : comandă. *Einstellung*-ul lui Husserl este deci parte integrantă a lui *Gestell*. De aceea, Heidegger îl transformă în *Haltung* (ținută, în sensul militar), de unde *Verhältnis* (adică raport, raportare). Prin urmare, *Noēiv* este *Verhältnis*-ul grec, *die Haltung*.

2) *Einstellung* este, pentru Husserl, ivirea rațiunii sau mai degrabă, spune el, a credinței în rațiune³ înțelesă ca infiripare a unei științe unice și universale, „știință despre întregul lumii,

¹ *Conferința de la Viena*, trad. fr., pp. 354-355 ; trad. rom., p. 209.

² Cf. *Essais et Conférences*, trad. fr. de A. Préau. Paris, Gallimard, 1958, p. 26 și 348.
nota 2. Cf. de asemenea *Le Tourmant*, trad. fr. de Jean Lauxerois și Claude Roëls. în *Questions III și IV, op. cit.*, notă de traducere nr. 1, pp. 321-322.

³ *Krisis*, p. 18.

despre unitatea ce cuprinde orice existent¹. La greci, spune el, avem opoziția între *δόξα* și *ἐπιστήμη*². Husserl subliniază că în această opoziție sau mutație se manifestă nu atât o creație *ex nihilo* cât o devenire, o depășire³. Căci până și existența cotidiană cea mai banală recunoaște, la început, această rațiune. „Dar filosofia depășește această formă preparatorie, și în aceasta constă întemeierea originară a filosofiei grecești”⁴. Depășirea este de așa natură, încât poate fi interpretată ca o diferențiere radicală : „Tot așa cum omul, și chiar papuașul, reprezintă o nouă treaptă a animalității, rațiunea filosofică constituie o nouă treaptă în istoria și folosirea generală a rațiunii”⁵. Există deci o discontinuitate reală în această depășire și în exaltarea rațiunii vulgare ca rațiune filosofică.

3) Această ființă ce pornește de la rațiunea filosofică – și care nu este o simplă specialitate etnică, o întâlnire întâmplătoare – ne separă din ce în ce mai mult, în desfășurarea sa, de *Lebenswelt*, peste care se întind, asemenea unui veșmânt⁶, ideile ce se nasc din rațiunea filosofică. De aici, problemele ce îi revin fenomenologiei spre a fi clarificate, într-o tentativă de a dezvălui *Lebenswelt*-ul. Această sarcină proprie fenomenologiei conduce la o genealogie.

HUSSERL ȘI HEIDEGGER

Filosofia lui Husserl poate fi caracterizată în felul următor :

1) *Husserl prezintă fenomenologia drept „aspirația secretă”⁷ a filosofiei*, a celei moderne în special. Filosofia s-a aflat dintotdeauna în terenul fenomenologiei, fără a fi conștientă de acest lucru.

2) Pentru Husserl, problema va fi întotdeauna aceea de *a face să se ivească adevărul fenomenologic din cele despre care filosofia a vorbit într-un limbaj indirect și cifrat* : substanța, subiectul, conștiința, ființa, cauza.

¹ *Ibid.*, p. 13 și *Conferința de la Viena*, trad. fr., p. 355 și 373 ; trad. rom., p. 209 și 229.

² *Krisis*, p. 18 și *Conferința de la Viena*, trad. fr., p. 366 ; trad. rom., p. 218.

³ *Conferința de la Viena*, trad. fr., p. 356, 358, 367 ; trad. rom., p. 210, 212, 219.

⁴ *Krisis*, trad. autorului (trad. Granel, p. 18).

⁵ *Conferința de la Viena* (trad. autorului).

⁶ *Krisis*, p. 60.

⁷ *Ideen zu einer reinen Phenomenologie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, t. I, p. 118 (citată în continuare : *Ideen*).

3) Această ivire va avea drept rezultat transformarea filosofiei în „*strenge Wissenschaft*“, în știință riguroasă.

4) Scopul reducției este organizarea tuturor regiunilor ființei în conformitate cu o *Ur-region*¹ („regiune originară“) – regiune care face să apară reducția fenomenologică. Specificul acestei regiuni constă în faptul că e caracterizată printr-o *Unterscheidung*, o diferențiere numită de Husserl „die radikale *Unterscheidung*“², „diferențierea cea mai radicală“. Această distincție este cea dintre conștiință și ceea ce se anunță a fi obiectul conștiinței, distincție ce apare în relația noetico-noematică, respectiv în corelația între conștiința transcendentă și obiectul transcendent.

La Heidegger :

1) Apariția adevărului fenomenologic din cele despre care a vorbit filosofia e transformată într-o *fenomenologie a adevărului*.

2) Domeniul în interiorul căruia se va deplasa această fenomenologie va fi domeniul *istoriei filosofiei* considerată nu ca fiind esențialmente istoria filosofiei moderne, ci luată în ansamblul său, pornind de la începuturile sale grecești, astfel încât filosofia modernă să apară ca un „episod“ terminal.

3) Dacă demersul fundamental al lui Husserl, care explorează *Ur-region* și o face să se ivească este reductiv, cel al lui Heidegger, care permite „*Erschliessung des gesamten A priori*“, „punerea în lumină (deschiderea) a aprioricului în totalitatea sa“, nu va mai fi o „punere între paranteze“ (*ἐποχή*), ci ceea ce va enunța mai târziu prin două cuvinte :

– *Schritt zurück* : pasul care dă înapoi, se desprinde de, retragerea (adică : „*Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seins*“ = „a face pasul care, desprinzându-se de filosofie, se retrage în gândirea ființei“) ;

– *Sprung* : saltul.

4) Ceea ce caracterizează domeniul în interiorul căruia se desfășoară o fenomenologie a adevărului este o *Unterscheidung*. Regiunea regiunilor, care este istoria filosofiei, se caracterizează prin cea mai radicală diferențiere, *cea dintre ființă și ființare*.

O fenomenologie a adevărului : semnificația demersului heideggerian apare cu claritate în primul paragraf adăugat în 1949 la nota finală din ediția a doua a lucrării *Despre esența*

¹ *Ibid.*, p. 141

² *Ibid.*

adevărului : „Întrebarea hotărâtoare (*Sein und Zeit*/Ființă și timp, 1927) cu privire la sensul, adică (*Sein und Zeit*, p. 151) la sfera de proiectare, adică la starea-de-deschidere, adică la adevărul ființei, și nu numai al ființării, rămâne în mod intenționat nedevelopată. Meditația se menține în aparență pe căile metafizicii și, cu toate acestea, în fazele ei hotărâtoare – acelea care duc de la adevărul conceput drept corectitudine la libertatea ec-sistentă și, de la aceasta, la adevărul conceput ca ascundere și rătăcire – realizează o modificare în modalitatea interogării, modificare ce-și are locul în depășirea metafizicii”¹.

Întrebarea cu privire la „esența adevărului” se naște din întrebarea referitoare la adevărul ființei. Prima întrebare concepe „esența” mai întâi în sensul lui *Washeit* (*quidditas*) sau al lui *Sachkeit* (*realitas*); de altfel, ea concepe adevărul ca pe o însușire caracteristică pentru cunoaștere.

Dimpotrivă, întrebarea cu privire la „adevărul esenței” concepe esența la modul verbal și gândește prin acest cuvânt – deși rămânând încă în limitele sistemului de reprezentare al metafizicii – Ființa (*Seyn*) ca diferență hotărâtoare între ființă și ființare. Adevar înseamnă adăpostire luminoasă ca trăsătură fundamentală a Ființei (*Seyn*). Întrebarea referitoare la esența adevărului își găsește răspunsul (*Antwort*) în propoziția (*Satz*, principiu, salt²) : *esența adevărului este adevărul esenței*³.

După lămurirea de mai sus, se vede clar că *Satz* nu își propune să fie pur și simplu o inversare de cuvinte, nici să creeze o impresie de paradoxal. Subiectul propoziției (*Satz*) este, dacă această categorie care e o adevărată fatalitate gramaticală își mai are vreo îndreptățire aici, „adevărul esenței”. Adăpostirea luminoasă e cea care face să ființeze concordanța între cunoaștere și ființare. Propoziția nu are nimic dialectic. Ea nu este nicidecum o propoziție în sensul unui enunț (*Aussage*). Răspunsul (*Antwort*) la întrebarea privind esența adevărului este vorbirea (*Sage*) prin care se rosteste o răsturnare (*Kehre*) în interiorul istoriei (*Geschichte*) Ființei (*Seyn*).

¹ Cf. *Questions I și II*, op. cit., p. 193, pentru traducerea lui A. de Waelhens și W. Biemel : trad. rom., p. 159.

² *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, op. cit., p. 273 (trad. fr. de André Préau) : trad. rom., p. 18.

³ *Despre esența adevărului*. Cf., pentru trad. fr., *Questions I și II*, op. cit., p. 191 : trad. rom., p. 158.

Deoarece ei îi aparține adăpostirea luminoare, Ființa apare inițial în lumina sustragerii care ascunde. Numele acestei deschideri luminoare (*Lichtung*) este : *ἀλήθεια*.

Am rămas până acum în „lumina ezitantă a zorilor“. Trebuie în continuare să ne interogăm cu privire la materia textelor posterioare lui *Sein und Zeit*. Toți insistă asupra caracterului *grec* al originii filosofiei. Heidegger e interesat de afirmarea unei *prezențe* a originii, dar pare surprins de caracterul său grec. „Filosofia, scrie el în *Essais et Conférences*, este un dialog cu gânditorii greci, dar un dialog ce își așteaptă încă începutul”¹.

De ce, într-un mod atât de exclusiv, grecii? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie degajate temele „deconcertante“. Acestea apar întotdeauna în „problematicitate“ (*Fragwürdigkeit*, și nu *Fraglichkeit*). *Fraglichkeit* reprezintă problematica în sens kantian, de exemplu în sensul ideii de Dumnezeu din *Critica rațiunii pure*. *Fragwürdigkeit* este mai degrabă ceea ce poate fi ridicat la rangul de problemă – ca ideea de Dumnezeu în *Critica rațiunii practice* sau la Hegel. Pentru Hegel, Dumnezeu e ceea ce pune cele mai puține probleme (cf. Introducerea la *Fenomenologie* : „Absolutul a vrut, încă de la început, să fie cu noi“), dar este cel mai demn de a pune probleme. De aici răsturnarea în critica argumentului ontologic, adevărată piedică în calea filosofiei. I se poate reproșa, lui Hegel, nu de a spune prea mult, așa cum face Kant, ci de a nu spune destul. Dacă Dumnezeu nu ar fi decât Ființa – și bineînțeles că este –, a spune : „Dumnezeu este Ființa“ ar însemna să se spună doar un minimum. Deci nu înseamnă a spune ceva despre care gândirea să aibă a vorbi. Înseamnă a se situa mai întâi în problematica Ființei, dar sub forma sa cea mai săracă. Trebuie multă muncă pentru a realiza trecerea la Dumnezeu.

Dar să revenim la „întrebările“ (*Fragen*) – mai degrabă decât la „temele“ – meditației heideggeriene.

1) Tot ceea ce suntem nu este oare în întregime condiționat de acest „eveniment ascuns“, adică de evenimentul care se menține în subînțelesul ascunderii (*unscheinbare Ereignis*) : manifestare a *ἐόν*-ului grec ca „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna“ (*Metafizica*, Z, I, 1028 b, la început)?

¹ *Essais et Conférences*, op. cit., p. 32.

Comentariu : *Ereignis*¹ (eveniment, dobândire-conferire a Propriului – Kahn : „propriere“) vine de la *eraiigen* – deci *Auge* și *eignen* : „a arăta propriul“, „a prinde cu privirea“, „a-ți însuși“. Ceea ce e însușit de *Ereignis* nu e alienat, ci transformat în ceva ce îi este propriu în cel mai înalt grad. Cf. Heraclit, fragmentul B 64 : „fulgerul cârmuiește [toate lucrurile], adică le diriguiește“. Dar lucrurile astfel cârmuite nu sunt nimicite de această fulgerare, ci transformate în sensul lui „Cum în sfârșit în Sineși eternitatea-l schimbă“². Dacă există fulgerare, atunci e una care edifică. *Unscheinbar* : este ceea ce rămâne în subînțeles și nu se ridică până la nivelul limbajului. *Ereignis* este deci eveniment, survenire, privire fixă care „cheamă la sine“, este faptul de a fi privit, interesat de, profund atins. E permanența unei priviri. Cf. în greacă : *Μοῖρα*.

2) De ce anume au fost interesați grecii? De *εὖν ἔμμεναι*, *das Seiende-Sein*, ființarea-ființă. Aceasta ne-a fost dată spre a fi spusă și gândită, zice Parmenide la începutul fragmentului 6. Ciudată ordine : cuvintele nu par a fi în ordinea considerată de noi cea „bună“. Dar dacă Parmenide le-a rostit așa, iar frazele sunt la el mai degrabă paratactice decât sintactice³ (sensul fiind dat de ordinea de sosire a cuvintelor mai degrabă decât de conexiunile gramaticale), acest lucru nu se datorează întâmplării. Cf. textul lui Heidegger intitulat „Logos“ : *λεγεῖν* înseamnă aici „a lăsa să se desfășoare“. *Νοεῖν* înseamnă : „a auzi“, în sensul lui *vernehmen* plus *vornehmen*⁴, cel în care se spune că judecătorul „audiază“ martorii, adică îi ascultă într-un anume scop. Ființarea-ființă trebuie lăsată așadar să se desfășoare pentru a fi acceptată (primită, luată la sine).

Fragmentul 8 : numai referitor la acest *εὖν ἔμμεναι* poate exista *λόγος* și *νοῦς*. În *Qu'appelle-t-on penser?* Heidegger scrie : „Astfel, *εὖν ἔμμεναι* denumeste ceea ce trimite gândirea la ființa ce-i este proprie în cel mai înalt grad : și anume în îmbinarea

¹ *Ibid.*, pp. 348–349, nota 4 și *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, *op. cit.*, p. 270, trad. rom., p. 16.

² Mallarmé, *Le Tombeau d'Edgar Poe*, în *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“, 1945, p. 70 ; trad. rom. de Șerban Foartă, *Mormântul lui Edgar Poe*, în Stéphane Mallarmé, *Album de versuri*, București, Univers, 1988, p. 149.

³ Cf. *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. de G. Granel, Paris, PUF, coll. „Quadrige“, 1992, pp. 173–174.

⁴ Cf. *Essais et Conférences*, *op. cit.*, p. 165.

dintre *λεγεῖν* și *νοεῖν*¹. Îmbinare = „armonie“, adică lucruri bine articulate, bine încastrate unele în altele – ca barele orizontale în barele verticale ale unei scări. Dar nu există „armonie“ decât atunci când această articulație este văzută ca fiind frumoasă. „Armonia invizibilă este mai puternică decât cea vizibilă“, spune Heraclit².

3) Ce spune *ἔὼν ἔμμεναι*, și cum o spune? E vorba, în aceste două forme, de ceea ce gramaticienii, inspirându-se din filosofi, vor numi „unitatea unui aceluiași verb“. Gramatica își are obârșia în filosofie, și nu invers. Gramaticienii aristotelizează : distincția *ὄνομα-ῥήμα* (nume-verb) și definițiile lor sunt date la începutul lui *De interpretatione*³ (cf. de asemenea *Sofistul* și *Theaitetos*). Deci : două forme diferite ale aceluiași verb în care recunoaștem astăzi verbul „a fi“ în ceea ce are el mai nedeterminat – „monedă uzată dar încă în circulație“, după formula lui Husserl.

Putem spune așadar că ființa în sensul grec al cuvântului are mai mult sens decât „a fi“ al nostru (*sein, to be*), care a sfârșit prin a se lichidia ca urmare a punerii pe primul plan a funcției sale copulative?

La Platon, cea care are însușirea de a fi este *οὐσία*, iar anterior *παρογσία* (cf. sfântul Ioan, a patra evanghelie). Apoi *παρά* dispare și nu mai rămâne decât corpul. *Παρά* (= *bei, la, lângă*) se opune lui *ἀπό*, dimensiune a îndepărtării și a dispariției⁴. A fi-ul grec pare aici bântuit de absență, de dispariția celor două particule, ca și cum ar fi vorba, în cazul său, de dimensiunea unei *prezențe-absențe*. Poemul lui Parmenide nu are sens dacă nu înțelegem *ἔὼν*-ul grec ca manifestare a unei astfel de *prezențe-absențe*. Majoritatea oamenilor se înțeștează asupra prezenței și își face din ea un idol sau, dimpotrivă, deplânge absența, ignorând faptul că *παρά* și *ἀπό* nu încetează de a-și răspunde unul altuia, astfel încât ceea ce este prezent să fie subminat deja de absență, iar ceea ce este absent să fie subminat la rândul său de o reîntoarcere, mereu posibilă, a prezenței.

Prezența și absența se cheamă irevocabil una pe cealaltă : vârtejul prezenței-absenței este tocmai ceea ce exprimă verbul grecesc. Prezența e întotdeauna suficientă pentru ca omul să fie

¹ *Op. cit.*, pp. 211-212.

² *Fragmente*, B 54.

³ *Despre interpretare*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1969, p. 79 și 81 ; trad. rom., p. 159 și 161.

⁴ Cf. *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 217.

fericit sau nefericit, absența poate fi la fel de bine izolare și consolare. Interpretare curentă : *ἔὼν* ar fi ființarea dotată cu constanță suverană, ea ar plana peste tot restul. Trebuie să părăsim, prin urmare, lucrurile perisabile de aici, de pe pământ, pentru a ne consacra ființării care este *ἀεί* (fără încetare). Dar termenul *ἀεί ὄν* nu apare la Parmenide. Acesta e contextul prin care Platon întâlnește divinul (*τὸ θεῖον*).

Fragmentul 15 din Parmenide : „Veșnic cătând spre razele soarelui” ; *ἀεί* este folosit aici referitor la lună. Nu este vorba așadar de o imagine a divinității (Dumnezeu-Tatăl, Fiul, Sfântul Duh întruchipându-se dintotdeauna în triplicitatea ipostazelor).

Platon : onto-teologie – Aristotel : onto-teo-logie. Cât despre Parmenide, el este anterior posibilității înseși de împărțire în ontologie și teologie. Nu există la el nici cea mai mică urmă a determinării platoniciene a divinului. Cel ce constituie dimensiunea prezenței-absenței este *ἔὼν*. „Privește cu gândul cum lucrurile depărtate sunt cu adevărat apropiate”¹. Aceeași diferență ca între Malebranche și Kant. Lui Kant, toate lucrurile îi apar în domeniul transcendentalului, fundând empiricul care îl cere. La Malebranche, dimpotrivă, raportul cu întemeierea lumii este raportul dintre ființarea infinită și ființarea finită. Acesta diferă deci radical de raportul dintre empiric și transcendental. Absența unei lumi invizibile este totală în *Poemul* lui Parmenide (filosofia nu a ieșit niciodată din această situație – nici măcar cu Marx). Distincția platoniciană a dublei *χώρα* oferă metafizicii două puncte fundamentale, iar metafizica se dezvoltă în această distincție, fapt prin care gândirea creștină se teologizează. De unde formula lui Nietzsche : „creștinismul, acest platonism pentru uzul poporului”².

FILOSOFIE ȘI RELIGIE

Ceea ce se crede a fi religios este filosofic. Religia s-a filosofizat : Biblia a fost citită cu ochelari platonicieni. Raporturile între religie și filosofie sunt inverse față de ceea ce se spune îndeobște. Religia a fost înglobată în mișcarea filosofiei și n-a încetat să se transforme,

¹ *Poem*, în *Fragmente*, 4.

² *Par-delà le bien et le mal*, prefață, în *fine*.

lăsându-se aproape în voia filosofiei. Fără creștinism, nimic nu s-ar fi schimbat : Descartes ar fi trăit tot în secolul al XVII-lea etc. Hegel susține că există trei planuri atunci când e vorba despre ceea ce este identic : *Anschauung* (intuiție), *Vorstellung* (reprezentare), *Begrieff* (concept). Nu există nici măcar diferență esențială între religie și filosofie în ceea ce privește obârșia. Există o armonie prestabilită între revelația ebraică și gândirea greacă ; iar aceasta e cauza pentru care filosofia reprezintă adevărul religiei. Două întrebări survin aici : 1) De ce filosoful (și nu filosofia) teologizează? 2) De ce filosofează religia?

Heidegger nu abordează aceste întrebări decât în introducerea la *Ce este metafizica*? : „Metafizica este în sine – și anume tocmai pentru că aduce ființarea ca ființare la nivelul reprezentării – în dubla ei direcție și totodată unitar, adevărul ființării în ipostaza ei generală și, deopotrivă, supremă. Ea este, potrivit esenței ei, ontologie în sens mai restrâns, dar și teologie. Această esență onto-teologică a filosofiei propriu-zise (*πρώτη φιλοσοφία*) trebuie să fie întemeiată, desigur, în felul în care acel *ὄν* i se oferă în deschis – în speță ca *ὄν*. Caracterul teologic al ontologiei nu rezidă aici în faptul că metafizica greacă a fost mai târziu preluată și transformată de teologia ecleziastă a creștinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, ființarea ca ființare a ieșit din ascundere. Această stare-de-neascundere a ființării a fost aceea care a oferit, ea mai întâi, posibilitatea ca teologia creștină să se înstăpânească asupra filosofiei eline. Dacă acest lucru s-a întâmplat în folosul sau în dauna teologiei, numai teologii sunt cei chemați să hotărască, bizuindu-se pe însăși experiența a ceea ce e creștin și meditând la ceea ce stă scris în prima *Epistolă către corinteni* a apostolului Pavel : 'Oare nu a smintit Dumnezeu înțelepciunea lumii acesteia?' (Cor., I, 1, 20)¹. Deci Heidegger lasă în seama teologilor să decidă dacă faptul că teologia creștină a pus stăpânire pe filosofia greacă – fapt ce își află temeiul în filosofia greacă – a fost un avantaj sau un inconvenient. Teologii ar trebui să mediteze din nou la spusele apostolului Pavel.

Această structură onto-teologică a metafizicii este cea care creează bunăoară „ambiguitatea *Metafizicii* lui Aristotel“, în același timp teologie și altceva : ea spune într-adevăr că există o anumită

¹ Cf. *Questions I și II, op. cit.*, p. 40 (trad. fr. de Henry Corbin) ; trad. rom., p. 361.

„ținută“ (*ἐπιστήμη*) care are în vedere ființarea ca fiind *καθόλον* și nu ca existând prin părți (*κατὰ μέρος*) *Καθόλον* : cf. *De generatione et corruptione* : „*καθόλον* este ceva ce îmbrățișează toate lucrurile“¹. Dar, în *Metafizica*, „a îmbrățișa“ are două sensuri total diferite :

1) *Metafizica*, Λ : O maximă moștenită de la străbuni spune că „divinitatea (*θεῖον*) îmbrățișează întreaga natură“². Ea este ca un *τέλος* al său. Întreaga natură își trage determinarea din acest *τέλος*, despre care se poate spune că „de un astfel de Principiu atârnă cerul și natura“³ (nu în sensul că ar fi atârnat acolo, ci în sensul că ele sunt determinate de acest *τέλος*). Diferență față de *θεός*, care este un gen, un domeniu al ființării și nu este numeric unul, căci poate conține mai multe ființări de aceeași natură⁴.

Se trece astfel de la o „teologie“ la o teologie, printr-un monoteism de origine barbară. „Oare divinul, scrie Nietzsche, nu înseamnă tocmai să existe zei dar nici un Dumnezeu?“ În fața crucii, zeii antici au izbucnit, poate, într-un răs nietzschean⁵.

2) *Metafizica*, K : Ființa (ființarea) sau Unul : „Acestea sunt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile“⁶. Există deci cuprindere prin *θεῖον* : 1) ca „*ὄν*“ ; 2) ca „*ἔν*“. Înțeles în sine, în nuditatea sa, *ὄν* nu este nimic. Cf. *Despre interpretare*⁷ („grad pur și simplu copulativ!“ spune Hamelin), cf. de asemenea *Metafizica* și *Analitica secundă* : *εἶναι* nu este „*οὐσία* a nimic“⁸ ; *ὄν* nu este *σημεῖόν τοῦ πράγματος*⁹, „semn al lucrului“.

Aceasta înseamnă a spune că Ființa este ascunsă și invizibilă față de ceea ce se manifestă și nu, cum spune Hamelin, că ea este copulativă. Ea trebuie să fie ceva ce nu spune nimic, dar în măsura în care tocmai față de acest nimic se poate ivi totul. Cf. Proclus : „Gorgias nu spune întocmai adevărul. El spune că ființa este invizibilă pentru cel ce nu cunoaște aparența, iar aparența este lipsită de forță pentru cel ce nu cunoaște ființa“ (fragment B 26).

¹ Cartea I, cap. 3, 317b 7.

² *Metafizica*, D, 1074b 3.

³ *Ibid.*, 1072b 14.

⁴ *Ibid.*, 1074a 6–14.

⁵ Așa grăit-a Zarathustra, partea a treia, „Despre renegați“, trad. rom. p. 253.

⁶ *Metafizica*, K, 1059b 28–29.

⁷ 16b 23–24.

⁸ *Analitica secundă*, II, 7, 92b 13–14.

⁹ *Despre interpretare*, 3, 16 b 22–23.

Heidegger : „Ființa se retrage, în măsura exactă în care ea se deschide în ființare”¹. La rândul său, Aristotel spune că *εἶναι* nu este ființa, consistența a nimic.

S-ar putea astfel schița problema structurii onto-teologice a filosofiei, în măsura în care această structură e o autentică *θauμαστόν*, uimire.

Pentru Heidegger (cf. *Identitate și Diferență* : „Cum ajunge Dumnezeu în filosofie?”²), ontologia nu este cu nimic subordonată teologiei. Dar, de la Aristotel încoace, unitatea esenței onto-teologice a metafizicii a rămas atât de mult în umbră, încât nu s-a pus niciodată vreo întrebare în privința ei.

Această structură onto-teologică a metafizicii se traduce la Hegel prin dualitatea *Fenomenologie-Logică*. Aceasta din urmă nu este mai misterioasă decât dualitatea aristotelică între *Metafizica* Λ și *Metafizica* K : „filosofia primă” este studiul ființei ca ființă, nu *κατὰ μέρος*, „în parte”, ci *καθόλον*, adică „învăluind”. Dar această învăluire are două sensuri : în *Metafizica* Λ, divinul înglobează întreaga *φύσις*. În altă parte (*Metafizica* K), Ființa-Unul este cea care pare să cuprindă toate lucrurile. Ambiguitatea este deci împinsă în „învăluirea” însăși. Aceasta este uneori „cuprinzătoare”, ca o desăvârșire în raport cu tot restul. Alteori, ea este *γένος* sau punctul culminant al ființării : *θεῖον*. Natura *este* atunci tot ceea ce este *θεός* (absență funciară a ceea ce va fi monoteismul). Dualitatea aristotelică este astfel sintetico-sintactică.

Critica rațiunii pure e aristotelică în măsura în care proiectul său central constă în stabilirea unei sintaxe *a priori* a obiectului în general = x. Pentru Kant, sinteza, neputând fi decât dialectică, este absentă. În *Critica*, ambiguitatea încetează așadar, pentru prima oară, să fie ontologică. Filosofia transcendențială este sintaxa ce vizează să determine ființarea ca obiect în general = x.

La Hegel, această dualitate devine, într-un sens, cea a *Fenomenologiei* și a unei *Logici*. Mai întâi, cucerire a elementului : *Fenomenologia* este domeniul său de manifestare. Cât despre *Logică*, ea reprezintă nu o întreprindere sintactică, ci una sintetică.

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 274 și 275.

² *Identité et Différence*, in *Questions I și II. op. cit.*, p. 290.

De unde aspectul său „teologic” (conținutul ei fiind „reprezentarea lui Dumnezeu așa cum e el în esență sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite”¹).

La Nietzsche (cf. Heidegger, „*Expresia lui Nietzsche 'Dumnezeu a murit' în Drumuri care nu duc nicăieri*”) tensiunea devine cea dintre voința de putere – ca răsturnare nietzscheană a *Fenomenologiei* – și doctrina eternei reîntoarceri ca aspect al „filosofiei prime”, adică al *Logicii*. Proiectul nietzschean de a stabili mai întâi o „morfologie a voinței de putere” prezintă o analogie cu proiectul hegelian al unei „fenomenologii”. E vorba, spune Nietzsche, de a „aprofunda psihologia” până la o „morfologie a voinței de putere”².

Cât despre eterna reîntoarcere, ea trebuie să vină *în locul* metafizicii și al religiei. De unde aspectul său teologic. Filosofia lui Nietzsche nu e prin urmare, mai puțin onto-teologică decât cea a lui Aristotel sau Hegel. Eterna reîntoarcere este ca o formă culminantă a ființării, deci ca un fel de *θεῖον*. „Totul să revină, aceasta este extrema apropiere dintre ființă și devenire : culmea contemplației”³.

Care poate fi natura acestei unități onto-teologice?

1) Ea poate consta într-o *eclipsă totală a aspectului său sintactic*. E cazul lui Descartes, pentru care „a fi” sau „adevăr” sunt două cuvinte ce se dovedesc obscure atunci când vrem să le lămurim. Din această cauză, filosofia lui Descartes rămâne puternic axată pe teologie. Tot așa, după Pascal, trebuie să ne mulțumim cu cuvintele pe care le avem. La fel și după Spinoza : esență, existență, ce poate fi mai clar?⁴ Definițiile ulterioare ale unui Wolff, de exemplu, îi sunt complet străine.

Pentru Leibniz, problema care le determină pe toate celelalte este cea a adevăratei naturi a substanței. A găsi această natură înseamnă, spune el, a lămuri însăși problema lui Dumnezeu (*Despre îndreptarea filosofiei prime*, 1694). Dacă substanța este forță (*vis*, *Kraft*), apare posibilitatea găsirii unor noi soluții. Prin aceasta, Leibniz pare să meargă în direcția a ceea ce va fi *Fenomenologia* lui Hegel sau „morfologia” lui Nietzsche – direcție a cuceririi elementului în care se va putea realiza sinteza.

¹ *Știința logică*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947, t. I, p. 32 ; trad. rom., p. 32.

² *Au-delà du bien et du mal*, § 23.

³ *La Volonté de puissance*, trad. fr. de G. Blaquais, Paris, Gallimard, 1948, t. I, § 170, p. 251.

⁴ *Pensées métaphysiques*, t.a., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 252.

2) Natura unității onto-teologice se schimbă o dată cu Heidegger. Cf. *Principiul rațiunii*: „Trandafirul există fără un pentru ce...”. Cf. de asemenea *Sein und Zeit*: dimensiunea temporală este fundamentală. E vorba acum de o „durată” onto-teologică a metafizicii. Care este așadar aceasta, pentru ca, în ea, „noi să ne mișcăm, să simțim, să fim”?

Sub acest fenomen Heidegger încearcă să întrevadă ambiguitatea fundamentală a nomației participiale: *ὄν*. „Unicul, înțeleptul, scria deja Heraclit, are drept scop și nu are drept scop de a fi spus despre un nume divin” (*Fragment B 32*). Disocierea onto-teologică e aici cu mult anterioară disocierii aristotelice. Mai radicală decât disocierea ontologie-teologie este deci diferența dintre ființă și ființare. Tocmai pe fondul acestei diferențe se desfășoară „filosofia primă”, conform unei structuri onto-teologice. Dar filosofia n-a fost niciodată, în fond, decât explicitarea acestei diferențe.

Heidegger: „Dacă gândim – ceea ce de acum înainte va fi necesar – domnia metafizicii ca ivindu-se din compartimentarea ființare-ființă și ieșind din ambiguitatea voalată a lui *ὄν*, atunci începutul ei coincide cu acela al gândirii occidentale. Dacă, dimpotrivă, o luăm ca pe o distincție între o lume sensibilă și o lume suprasensibilă, ca adevărată ființare, atunci metafizica începe cu Socrate și Platon. Dar aceasta nu e decât o interpretare, direcționată într-un anume mod, a unei diviziuni în *ὄν*. Cu ea începe contra-ființa metafizicii. Din cauza acestei contra-ființe, cei ce au venit mai târziu au înțeles greșit, până astăzi, începutul domniei metafizicii”¹.

În *Critica rațiunii pure* e vorba de ființă ca ființă luată în mod universal. Datorită acestui fapt, timpului i se atribuie un rol ciudat, mai ales în doctrina schematismului, „nucleu” al *Criticii*, preluată fără a suferi vreo schimbare din prima ediție în cea de a doua. Pentru Kant, schema este o specie a *Darstellung*-ului (*subjectio sub adspexitum* sau hipnoză, spune Kant în § 59 din *Critica facultății de judecare*) – mod de a face să se ivească cu pregnanță ceva abstract. *Darstellung* poate fi exemplu, construcție, simbol sau schemă. În ce fel ceva, indiferent ce, poate ajunge să stea cu fața la ceva?

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. autorului (trad. Brockmeier), *op. cit.*, p. 147.

Schematismul e un moment esențial în care conceptul, neîntâlnind nimic, devine un fel de *întâlnind-a-priori* (într-adevăr, șocul obiectivității nu este un dat empiric: ne aflăm încă în fața a nimic). Or, *acest șoc este timpul*. Analogiile experienței sunt clasificate după cele trei fețe ale timpului – constanță (substanță), succesiune (cauzalitate) și simultaneitate (acțiune reciprocă) –, momente esențiale ale apariției a ceva. Cele „trei sinteze”, remarcă Heidegger în cartea sa despre Kant, sunt deci mai mult decât o bucată de bravură în *Critica rațiunii pure*. Aici ființa apare, de fapt, ca fiind obsedată de timp într-un mod mult mai vizibil la Kant decât în procesualismul hegelian.

ANALOGIA LA ARISTOTEL

Ființarea, întrucât ea este ființare ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$), nu e un gen. Ea este transgenerică și, din această cauză, e numită $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ (= în accepțiuni multiple). Or, a fi spus prin omonimie este ca și cum ar fi spus $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ (așa cum sinonimia este un mod de a spune $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ = într-un singur fel). Dar reciproca nu se dovedește adevărată: $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ poate să nu semnifice omonimia, iar Aristotel vorbește în acest caz de *analogie*. Propoziția: $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ = „ființa se spune în accepțiuni multiple” constată, prin urmare, semnificația analogică a ființării. Dar cum să definim analogia?

În *Gorgias*, analogia e definită în limbajul geometrilor, adică printr-un sistem de raporturi de tipul $a/b = c/d$. *Republica* este concepută în întregime pe baza analogiei înțeleasă în acest sens.

Dar, la sfârșitul lui *Philebos*¹ asistăm la o tentativă de a surprinde $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ (Binele). Platon spune că „nu putem vâna binele cu ajutorul unei singure specii” și că trebuie „să luăm, dimpotrivă, trei laolaltă: frumosul, proporția și adevărul”. Nu avem oare de-a face deja cu analogia în sensul lui Aristotel, deși Platon nu o numește astfel? Analogia este caracterizată aici prin faptul că aceste trei nume sunt ca trei fețe ale lui $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$.

În același sens, la începutul cărții Γ a *Metafizicii*, Aristotel definește analogia prin faptul că lucrurile pe care le vizează sunt exprimate printr-un termen unic „și cu privire la o anumită

¹ *Philebos*, 65a.

natură“¹. Diferența constă în aceea că, la Platon, frumusețea, proporția, adevărul sunt întoarse spre *ἀγαθόν*, pe când *πολλαχῶς λεγέσθαι* al lui *ὄν* apare în filosofia lui Aristotel ca un labirint, deoarece el le exprimă *conform celor patru accepțiuni ale ființei* (prin accident, în cadrul formelor categoriei, după relația *δύναμις-ἐνέργεια*, după adevăr) – accepțiuni ce sunt uneori reduse la trei – sau *conform uneia singure dintre aceste accepțiuni* (ființa în cadrul formelor categoriei) dar totodată conform celor *zece forme* ale categoriei care constituie ele însele, în interiorul mării analogii a accepțiunilor ființei, o mică analogie, deoarece categoriile reprezintă un anumit mod de a o spune pe prima dintre ele, substanța.

a) Despre ființa prin accident, Aristotel vorbește puțin, căci accidentul este „ceva înrudit cu Neființa“², domeniu predilect al sofisticii, ale cărei raționamente sunt întemeiate pe accidentalitatea ființei³.

b) Ființa considerată în cadrul formelor categoriilor prezintă un fel de *dimensiune medie*, și anume aceea a discursului apofantic, a lui „a spune ceva despre ceva“ (tabla este neagră, Socrate este alb etc.).

c) Dar în această dimensiune se produce cotitura din cartea Z, unde ființa e desemnată ca *εἶδος* (formă), *ύλη* (materie) și *σύνολον* (îmbinarea între acestea două)⁴. Din *Categorii* aflăm că *εἶδος*-ul este specia care, în discurs apofantic, specifică subiectul în genul unde e situat. Iată că acum *εἶδος* reține ceva din *μορφή* (formă)⁵ în relația sa cu *ύλη* (materia) : „Este deci necesar să fie de fier, dacă fierăstrăul și opera sa vor exista“⁶; tăișul este sufletul toporului; în loc de a spune despre cărmă că este în formă de –, ceea ce ar corespunde funcției discursului apofantic, este necesar ca de acum înainte să se treacă prin fier sau prin lemn pentru a spune ce este ea. E vorba de o altfel de privire asupra ființei, care caută lucrul în profunzimea materiei pentru a-l face să se ivească de acolo.

Ființa este interpretată aici într-un domeniu diferit, cel al lui *τέχνη-φύσις-τέχνη* imită pe *φύσις* – domeniu fizico-tehnic ce face lucrurile să apară după dimensiunea lor hilemorfică.

¹ *Metafizica*, Γ. 1003a 33–34.

² *Ibid.*, E, 1026b 21.

³ *Ibid.*, 1026b 15–16.

⁴ *Ibid.*, Z, 1029a 2–3 și cartea Λ, 3. 107La 9–13.

⁵ Asupra sinonimiei între *μορφή* și *εἶδος*, cf. *Despre suflet*, II, 412a 8.

⁶ *Fizica*, II. 9, 200a 12–13.

Raportul *δύναμις-ἐνέργεια* presupune, dar ordonează altfel relația materie-formă. Acum, numele a ceva desemnează *σύνθετον* (compusul), dar și *ἐνέργεια*. Casa desemnează un adăpost, dar și o îmbinare de pietre și lemn¹. Dacă intru într-un magazin de îmbrăcăminte, haina îmi apare mai întâi ca un *σύνθετον*, abia apoi vine costumul gata confecționat, *ἐνέργεια*, care, de altfel, nu se ivește imediat, ci după o oarecare ezitare. Această ladă nu e de lemn, ci de cireș ; acest cireș este deci prelucrat etc. „Ne apropiem“ din ce în ce mai mult. În ultimă instanță, sculptorul vede statuia în blocul de marmură, iar privirea „de tehnician“ înlocuiește munca devenită inutilă. Esența relației *δύναμις-ἐνέργεια* ni se dezvăluie în *trecere*, atunci când ne aflăm în fața lucrului „ce va fi aici“ (caut o unealtă, un ciocan, de exemplu ; apuc o cratiță, o cutie de lemn etc. În cele din urmă „înțeleg“ : ciocanul se face văzut în ceea ce nu era aici).

d) Cartea Θ a *Metafizicii* explorează relația *δύναμις-ἐνέργεια*. Dar în ultimul capitol se vorbește limbajul *ἀλήθεια*-ei. Aceasta nu mai este caracterizată drept *πάθος* în suflet, ci este prezență a lucrului însuși cu o atât de mare urgență și hotărâre încât nu există nici o posibilitate de a rătăci drumul ce duce la ea (*ψεῦδος*). Dacă în *λόγος ἀποφαντικός* se poate urma drumul lui *ψεῦδος*, aici nu mai e posibil decât de *a vedea* sau de *a nu vedea*. *Αλήθεια* reprezintă, dacă se poate spune așa, culmea lui *ἔργοι*, astfel încât, pornind de aici, cele patru sensuri ale ființei par să se rânduiască într-o progresie (*Steigerung*) mai degrabă decât într-o juxtapunere. Categoriile sunt bine orientate spre una dintre ele : de ce nu ar da *ἀλήθεια* sens misterului analogiei ființei?

Însă atunci devine imposibil ca *ἀλήθεια* să fie gândită în opoziție cu *ψεῦδος* ; ea este o dezvăluire inițială mai fundamentală decât *ὁρθότης* (conformitatea), cu care se măsoară *ψεῦδος*-ul. Ea apare ca operă de artă, templul doric bunăoară, astfel încât din manifestarea sa să nu rezulte în fapt nici un risc de eroare. Dar riscul de eroare este „modic“, am putea spune, în comparație cu pericolul cel mai mare, care rămâne².

¹ Cf. *Metafizica*, H, 3, 1043a 29–33.

² Adică pericolul *λήθη*-ei (Nota edit. fr.).

Dacă, în sensul definit aici, adevărul nu e corelatul riscului de a ne înșela, există posibilitatea de a „rata” totul. Cf. *Metafizica*, *θ*, 10 : „Adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru [...], iar a ignora înseamnă să nu nimerești adevărul”¹.

Filosofia greacă, îndeosebi cea a lui Aristotel, a fost îngropată sub aluviunile comentatorilor. Cu toate acestea, va trebui să se descopere în ea reapariția unui elenism mai fundamental decât la Platon, și aproape o repatriere a originii. Platon, spune Heidegger, este „mai puțin grec”² decât Aristotel. Și mai spune : „Platon și Aristotel nu sunt culmile lumii grecești, dar ei sunt ca niște defilee înalte pentru o trecere spre altceva”³. Însă creștinismul a transformat trecătoarea în culme. Culmea devine sfântul Toma, care îl poate privi pe Platon ca pe o „trecere spre”. Filosofia greacă reprezintă culmile mai puțin înalte ale Alpilor ce duc la Mont-Blanc-ul tomist. „Cât de mică este lumea, văzută de la Marea de gheață!”, cum ar spune domnul Perrichon dintr-un punct de vedere strict tomist.

¹ 1051b 25.

² *Nietzsche*, trad. fr. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 329.

³ Frază pronunțată de Heidegger într-o conversație particulară cu Jean Beaufret, cu prilejul Aniversării Universității din Fribourg în iunie 1957 (Nota editorului francez).

PARTEA ÎNTÂI

FILOSOFIA GREACĂ

Capitolul 1

PLATON¹

LUMEA IDEILOR ȘI LUMEA IDOLILOR

Cum se poate intra în platonism? Prin poarta peșterii. Dar nu se ajunge la peșteră decât prin trecerea liniei.

Să studiem linia : „Luând o linie divizată în două părți [inegale], dacă împarți iarăși fiecare parte conform aceleiași proporții...“². Linia aceasta divizată în două figurează separarea în două lumi dintre care una rămâne totuși asemănătoare cu cealaltă, având în vedere că nimic nu seamănă mai mult cu un segment decât un alt segment. Dar cele două segmente sunt *inegale* și cele două lumi separate nu se află pe același plan.

– Pe de o parte, *νοούμενον*-ul (pe care Kant îl va numi, mai simplu, noumen), acest *νοούμενον* fiind, în esență, spune Platon *εἶδος*, *idee*, adică ceea ce se vede, dar în așa fel încât ceea ce este astfel văzut să fie totuși *ἀειδές*³, adică nevăzut sau invizibil. Heidegger nu va înceta să admire această violență a lui Platon față de limbajul curent.

– Pe de altă parte, *φαινόμενον*-ul (cf. Kant : fenomen) în mijlocul căruia trăim mai întâi și care nu este o lume de idei, ci o lume de idoli (*ειδωλα*).

Propriu *εἶδος*-ului este faptul de a fi „constant identic cu sine“ : *τὸ αἰ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον*⁴. Idolul este, dimpotrivă, *παντοίως ἔχον*⁵ = cel ce se comportă mereu altfel, deci în toate felurile. Platon și Aristotel vor spune că nu există decât un mod de a fi în adevăr și treizeci și șase de a fi în fals. Idolul compromite ideea, multiplicând-o și diversificând-o la infinit. Dacă ideea este *ἑνῶσις* *φύσεως* lucrurilor, idolul este *ἀπροαγε* *νεφύνη* : el se învârteste „unde, în intervalul situat între ceea-ce-nu-este și desăvârșita existență“⁶.

¹ Curs ținut în anul școlar 1960–1961 la clasa terminală a Liceului Condorcet.

² *Republica*, VI, 509d („inegale” în textul francez, „egale” în versiunea românească. A se vedea în acest sens nota din ediția românească citată).

³ *Phaidon*, 79a.

⁴ *Ibid.*, 78e.

⁵ *Republica*, VI, 484b.

⁶ *Ibid.*, V, 479d.

TRECEREA DE LA O LUME LA ALTA : ROLUL
INTERMEDIARELOR

A filosofa înseamnă a încerca trecerea de la lumea *idolilor*, de aici. (*ἐνθάδε*), la lumea *ideilor*, de acolo (*ἐκεῖ*)¹, căci doar prin această trecere e posibil să aflăm, spune *Philebos*, *τὴν ὁδὸν οἴκαδε*², „drumul într-acasă”. Dar este posibilă o astfel de trecere? Și cum poate fi ea înfăptuită?

1) Condiția posibilității de a trece de la o lume la alta este existența *intermediarelor* între cele două extreme. Intermediar = *μεταξύ*. În *Banchetul*, dragostea apare ca unul din aceste intermediare, iar disciplina amoroasă permite trecerea. Disciplina amoroasă = dialogul dintre prieten și iubit : *τὸ ὀρθὸς παιδερασθεῖν*³. Marea problemă a platonismului, care prefigurează îndeaproape mediația aristotelică (silogismul) și, de departe, mediația hegeliană, va fi studierea intermediarelor. Un alt intermediar va fi, în *Phaidon*, moartea.

2) Cu toate acestea, în cartea a III-a din *Republica* este vorba mai puțin de a face dragoste cât de a face *matematică*. Mai precis, cele două sunt, pentru Platon, unul și același lucru. Fraza Doamnei din Veneția adresată lui Rousseau : „Lascia le donne, e studia la matematica”⁴ nu e deloc platoniciană.

Dar prin ce anume favorizează matematica trecerea de la o lume la alta? „Servindu-se” de idolii împrumutați de la prima din ele, matematica întoarce totuși „privirea gândirii” (*ὄψις τῆς διανοίας*) spre idei, cu vederea cărora ea începe să ne obișnuiască. Tocmai în matematică „privirea gândirii” începe să vadă pătrunzător, în timp ce „privirea ochilor își pierde ascuțimea” (*Banchetul*). Pe de o parte se află niște figuri desenate pe o tablă, dar, pe de alta, aceste figuri nu se află acolo decât pentru a desemna un alt lucru, care nu e desenat⁵.

În pofida acestui fapt, matematica este indispensabilă trecerii de la o lume la alta, fără a fi însă suficientă ; ea ne lasă, spune Platon în „Scrisoarea VII”, într-o anumită „incapacitate de a vedea” (*ἀδυναμία βλέπειν*). De ce? Nu atât, cum va spune Descartes, pentru

¹ *Theaitetos*, 176b.

² *Philebos*, 62b.

³ *Banchetul*, 211b.

⁴ *Confessions*, cartea VII, în *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1977, t. I, p. 322 : „Lasă femeile și ocupă-te de matematică”.

⁵ *Republica*, VI, 510d-e.

că ea are nevoie de un punct de sprijin sensibil („cifre și semne“, în lipsă de figuri) – ambiția lui Descartes fiind trecerea de la o matematică cu figuri la o matematică cu „cifre și semne“ („și“ având aici o valoare explicativă), „algebra Modernilor“ – ci pentru că, deși ea abate privirea gândirii din direcția cea bună, împiedicând-o să se fixeze pe, să se lase fascinată de „primul venit dintre idoli“, *τὸ πρωταθὲν τῶν εἰδώλων*¹, ea nu merge până la capătul vederii posibile: într-adevăr ea se oprește la *ὑποθέσεις*². Acest cuvânt se traduce în general prin *ipoteză* (postulat), dar nimic nu e mai diferit de ceea ce se numește astăzi ipoteză decât cea despre care vorbește aici Platon.

NOȚIUNEA DE IPOTEZĂ ȘI INTERMEDIARUL MATEMATIC

Cuvântul „ipoteză“ figurează, de exemplu, în titlul celebrei lecții inaugurale a lui Riemann (inventatorul geometriei neeuclidiene convexe în opoziție cu geometria neeuclidiană concavă a lui Lobacevski): *Über die Hypothesen welche der Geometrie zugrunde liegen* (Despre ipotezele care constituie fundamentul geometriei, 1854). La rândul său, Henri Poincaré va publica o culegere de articole cu titlul *La Science et l'Hypothèse* (Știința și ipoteza, 1902). Dar cuvântul are un cu totul alt sens decât la Platon.

În sensul modern, ipoteza definește, formându-l în mod expres, un punct de plecare pentru o deducție posibilă. Galilei bunăoară, presimțind „o afinitate supremă a mișcării și a timpului“³ va presupune că, în cazul căderii corpurilor, „intensitatea vitezei crește o dată cu extensia timpului“⁴. Această supoziție, care nu e nicidecum subînțeleasă, va servi drept punct de plecare pentru o „*demonstratio symptomatum*“ a mișcării astfel definite, esențialul în ceea ce privește aceste *symptomata* fiind proporționalitatea spațiului parcurs cu pătratul timpului⁵. *Συμπίπτω* (transpunere a grecescului *συμπίπτω* = a cădea pe, a se lovi de ceva) = *proprietate esențială*. Cuvântul are în mod clar acest sens la Epicur, unde el se distinge chiar de „accident“⁶. De exemplu, spune Epicur: *Χρόνος*

¹ „Scrisoarea VII“, 313c.

² *Republica*, VI, 511a sq.

³ Citat de Alexandre Koyré în *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ Scrisoarea către Herodot. § 70 și 71.

ἐστὶ σύμπτωμα συμπτωμάτων¹ = „timpul este simptomul simptomurilor“ (pentru el, συμπτώματα = mișcările atomilor, iar timpul însoțește toate formele posibile ale mișcărilor). Cf. de asemenea, la Euclid, cazul în care două drepte *cad* (συμπίπτειν) una pe alta².

Doar după această „*demonstratio symptomatum*“ și numai pornind de la ipoteză va cere Galilei „confirmarea principiilor în concordanță cu experiența“ (experiența planului înclinat). Deci, pornind de la ipoteză, Galilei *pune în lumină (comperit)* fenomenele mișcării. Ipoteza este aici ideea unei afinități extreme între mișcare și timp, deci o gândire „de vârf“ (și nu ceva subînțeles).

Când, patruzeci de ani mai târziu, Newton va spune : „*hypotheses non fingo*“³ (= „nu simulez ipoteze“), el nu va urmări nicidecum să dezaprobe metoda ipotetică a lui Galilei, ci pur și simplu *să respingă ipotezele imaginate în mod arbitrar*. Accentul e pus pe *fingo* mai mult decât pe *hypotheses*. Aceste ipoteze despre care vorbește el sunt cele ce se îndepărtează prea mult de solul experienței pentru a putea fi supuse la proba faptelor : „*Et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae in philosophia experimentalis non locum habent*“ = „Ipotezele, fie metafizice, fie fizice, fie calități oculte, fie mecanice, nu trebuie admise în filosofia experimentală“⁴.

Aceasta nu înseamnă patru ipoteze, ci două :

- 1) metafizice, respectiv calități oculte ;
- 2) fizice, respectiv mecanice.

Astfel de ipoteze pot „fi primite“ (*locum habere*) foarte bine *in philosophia*, dar nu *in philosophia experimentalis*. E vorba, evident, de ipoteza calităților oculte și de cea a mecanismului cartezian, prin care filosofia lui *Cogito* avea pretenția să exorcizeze lumea „micilor suflete“ sau, altfel spus, lumea calităților oculte. Dar, în opinia lui Newton, mecanismul nu este mai puțin *fictum*, minciună. Deja Pascal spunea : „Trebuie să spui în mare : ‘aceasta se constituie în funcție de figură și de mișcare’, fiindcă acest lucru e adevărat. Dar să spui care anume și să asamblezi sistemul este ridicol“⁵. Descartes ia fondul de ten drept joc al nuanțelor.

¹ Cf. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965, p. 318.

² *Eléments*, Paris, Blanchard, 1966, p. 1 (definiția 10) și 2 (postulatul 5) ; trad. rom., vol. I, la început.

³ *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, notă generală, Paris, Bourgeois, 1985, p. 117.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Cugetări*, ed. Brunschvicg, nr. 79 ; trad. rom., p. 29, („să asamblezi sistemul“ este traducerea expresiei „composer la machine“ din textul original).

La fel Kant, un secol mai târziu, va recomanda în același stil ca și Newton o „disciplină a rațiunii pure cu privire la ipoteze“ (acesta este unul din titlurile „Metodologiei transcendente“¹) care constă în aceea că „rațiunii noastre nu-i este posibil decât să folosească condițiile experienței posibile drept condiții ale posibilității lucrurilor“². A nu se supune acestei discipline înseamnă „a îneca observarea lumii în explicații hiperfizice“³.

La Platon, „ipoteză“ nu înseamnă „principiu prea general de explicare“ ca la Pascal, Newton și Kant, și cu atât mai puțin explicitare (*διδόναι λόγον*) a unei gândiri de vârf, deoarece este vorba, dimpotrivă, de implicarea în gândire a unei evidențe comune tuturor. Ipotezele matematice sunt luate de geometru *ὡς παντὶ φανερά*, „clare pentru toți“, ceea ce îl scutește de *περὶ αὐτῶν διδόναι λόγον*, nu de a „da seama“ de ele, cum se traduce în mod curent, ci de a le dezvolta, a le desfășura, a le explicita într-un *λόγος*. Așa de exemplu geometrul „postulează imparul și parul, formele și cele trei feluri de unghiuri“⁴ etc. El le *presupune*, adică le lasă dedesubt, le numește în treacăt fără a se strădui să le facă să iasă din implicit și din subînțeles.

Stendhal va scrie în *Henri Brulard* : „Poate că entuziasmul meu pentru matematică avea drept principal fundament oroarea mea de ipocrizie“⁵ ; și : „Iubeam și iubesc încă matematica pentru ea însăși, deoarece nu admite ipocrizia și vagul, cele două lucruri față de care nutresc aversiune“⁶. Platon spune exact contrariul : tocmai matematica e ipocrită, din moment ce ține ascunse dedesubt (hipo-teză) principiile înseși ale lucrului despre care ea vorbește, mărginindu-se să culeagă consecințele unor astfel de principii presupuse. Lumina sa este, așadar, asemănătoare cu cea a lunii care nu are strălucire decât în ipoteza soarelui invizibil. Matematicienii sunt niște seleniți. Acesta este fără îndoială motivul pentru care, în peșteră, figurinele ce proiectează umbrele sunt acționate de tehnicieni (practicieni) ascunși în spatele unui zid.

¹ *Critica rațiunii pure*. „Metodologia transcendentală“, cap. I, secțiunea 3 ; trad. rom., p. 580.

² *Ibid.*, p. 581.

³ *Prolegomene*, trad. rom., p. 160.

⁴ *Republica*, VI, 510c.

⁵ *Vie de Henri Brulard*, în *Oeuvres intimes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade“, 1982, t. II, p. 553.

⁶ *Ibid.*, p. 636.

Utilizarea platoniciană a cuvântului „ipoteză” se îndreaptă deja spre semnificația aristotelică a aceluiași cuvânt. În *Analitica secundă*, Aristotel definește ipotezele apropiindu-se de ceea ce el numește postulate *ἀιτήματα* (= cereri) : „Ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat de vorbitor fără dovadă, este, dacă ascultătorul îl crede și îl acceptă, ipoteză, *δοκοῦτα τῷ μανθάνοντι*. Dacă ascultătorul n-are nici o părere, ori o părere contrară asupra materiei, ceea ce acceptă este un postulat. În aceasta stă distincția între ipoteză și postulat. Căci postulatul este contrarul părerii ascultătorului, sau ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat și utilizat fără demonstrație”¹. Nimic nu e mai aproape de *ὡς φανερά παντὶ* al lui Platon, decât *δοκοῦτα τῷ μανθάνοντι* al lui Aristotel. Nu e nevoie să insistăm asupra ipotezei, pentru că ea este de la sine înțeleasă. Ipoteza este fondul implicit al discursului.

După Aristotel, postulatul se deosebește de ipoteză. El se deosebește de asemenea de axiomă, care se impune spiritului prin claritatea sa superioară, fără a avea nevoie de demonstrație. Aceste distincții se vor regăsi, un secol mai târziu, în *Elementele de geometrie* ale lui Euclid, care încep prin împărțirea principiilor geometriei în definiții (*ὁροί*), axiome (*ἀξιώματα*) și postulate (*ἀιτήματα*), împărțire ce va deveni canonică pentru posteritate. Dar sensul postulatului la Euclid e altul decât la Aristotel. Pentru Euclid, postulatele sunt nu atât principii ale *demonstrației*, cât posibilități de *construcție*, cum vor observa Hobbes și Leibniz : „*Ea quae postulata et petitiones appellantur, principia quidem revera sunt, non tamen demonstrationis sed constructionis, id est non scientiae, sed potentiae*”².

Într-adevăr, ceea ce „pretind” primele trei postulate este pur și simplu autorizația de a folosi fără rezerve rigla și compasul. Există deci o diferență față de Aristotel.

– *Riglă* :

1) „Se cere ca, de la un punct să se poată duce o linie dreaptă la orice punct”

2) „Și orice dreaptă finită să se poată prelungi încontinuu în linie dreaptă”.

¹ *Analitica secundă*, I, 10, 76b 27–31.

² *De corpore*, cap. VI, § 13, ed. Molesworth, 1839, t. 1, p. 72, citat de L. Brunschvicg. *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Blanchard, 1993, p. 91, nota 3 : „Ceea ce se numește postulate și cereri sunt în realitate principii, dar nu ale demonstrației, ci ale construcției, adică nu ale științei, ci ale potenței”.

– *Compas* :

3) „Și din orice centru și cu orice distanță să se poată descrie un cerc“.

Dar postulatele 4 și 5 sunt foarte diferite ; ele seamănă în mai mare măsură cu niște postulate în sens aristotelic :

4) „Și toate unghiurile drepte să fie egale între ele“.

5) „Postulatul lui Euclid“ : „Și dacă o dreaptă tăind două drepte formează unghiurile interne și de aceeași parte mai mici decât două unghiuri drepte, cele două drepte prelungite la infinit să se întâlnească în partea în care se află unghiurile mai mici decât două unghiuri drepte“¹.

Postulatele 4 și 5 sunt atât de diferite de primele trei, încât Proclus (secolul III) le considera deja axiome și reducea postulatele la primele trei. Din această cauză, este la fel de legitim ca al cincilea postulat să fie numit „axioma“ sau „postulatul“ lui Euclid. Acest postulat celebru ar fi deci un apel la evidență : triumphiul se formează în partea unde unghiurile la bază sunt mai mici decât două unghiuri drepte.

Doar mai târziu el va fi transformat în postulat al unicității paralelei. Dar atunci evidența dispare. De unde starea de jenă provocată de cel de al cincilea postulat al lui Euclid care, în secolul al XVIII-lea, va deveni făturiș „primejdia și scandalul“ (d'Alembert) geometriei. De aceea părintele Saccheri va publica în 1732, după o îndelungată meditație, lucrarea *Euclides ab omni naevo vindicatur* (Euclid spălat de orice murdărie). El compune un patrulater trirectangular și presupune, în opoziție cu Euclid, că unghiul 4 nu este drept. El este, prin urmare, fie obtuz, fie ascuțit. Intenția lui Saccheri este de a arăta că „4 ascuțit“ și „4 obtuz“ sunt niște propoziții ce implică, într-un caz sau în altul, *contradicția*. Altfel spus : a afirma contrarul față de Euclid înseamnă a te contrazice. Dar îl așteaptă o surpriză : e mai ușor de eliminat ipoteza „4 obtuz“ decât ipoteza „4 ascuțit“, adică unghiul care se umflă decât unghiul care se ascute, ca și cum „4 ascuțit“ ar fi mai puțin contradictoriu decât „4 obtuz“. Saccheri spune că cercetările

¹ *Elemente*, cartea I, trad. fr., *op. cit.*, p. 2 ; trad. rom., pp. 6–7.

vor trebui continuate și moare câteva luni mai târziu. Dar nu e lipsit de interes să notăm că geometria neeuclidiană apare mai întâi la Lobacevski prin mijlocirea triunghiurilor cu unghiuri micșorate a căror sumă este mai mică decât două unghiuri drepte (1826). Triunghiul cu unghiuri mărite, a căror sumă este mai mare decât două unghiuri drepte va fi mai tardiv : el apare o dată cu Riemann (1852).

Referindu-se la una din *Cugetările* lui Pascal, căruia îi reproșează de a se considera drept un Hamlet al filosofiei, Valéry¹ declară : „El a exagerat în mod cumplit, grosolan, opoziția dintre cunoaștere și mântuire, din moment ce puteau fi întâlnite, în același secol, persoane savante care, după părerea mea, ajungeau să se mântuiască la fel de bine ca el, dar care nu sacrificau în acest scop științele. Era un Cavalieri care își încerca forțele în domeniul indivizibilelor ; era acel Saccheri care bănuia, fără a o recunoaște, ceea ce era convențional la Euclid și deschidea calea multor îndrăzneli viitoare. Dar e adevărat că toți aceștia nu erau decât niște iezuiți”².

Capodopera literară de mai sus este, firește, o țesătură de inexactități :

1) Părintele Cavalieri nu e un iezuit, ci un iezuat (ordin fondat în secolul al XIV-lea și suprimat în 1668).

2) Nu numai că Pascal n-a renunțat să se intereseze de indivizibile, dar l-a depășit într-atât pe Cavalieri în acest domeniu, și chiar în momentul în care își redacta *Cugetările*, încât tocmai în lectura *Scrisorilor către Dettonville* va găsi Leibniz lumina de unde va țâșni invenția calculului infinitezimal : „Nu am găsit nimic asemănător, spune Leibniz, la discipolii lui Cavalieri (*apud Cavalerianos*)”³.

3) Dimpotrivă, ceea ce spune despre Saccheri este foarte bine spus, cu excepția faptului că lucrarea acestuia din urmă apare în 1732 și că Pascal murise cu șaiszeci de ani înainte (1662).

¹ *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1957, t. I, p. 465.

² *Ibid.*, p. 473.

³ Ciorna unei scrisori către J. Bernouilli. *Leibnizens Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, Olms, 1962, t. III, p. 72.

Să revenim la Platon. Deși îndreaptă „privirea gândirii” în direcția cea bună, adică spre *εἶδος*, matematica se oprește la ipoteze. Prin aceasta trebuie să înțelegem că în matematică *εἶδος*-ul, în loc să se manifeste din plin, rămâne ascuns sub (*ὑπό-θeton*) altceva, prin care se manifestă în exclusivitate, așa cum se manifestă lumina soarelui rămânând totodată ascunsă în spatele strălucirii palide a lunii. În acest sens, geometrii „parcă întrevăd în vis ceea-ce-este”¹, fără să-l poată „vedea și contempla, așa cum este, pe el însuși, în locul său propriu” : *αὐτόν καθ’ αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ*².

Vederea ideilor în lăcașul lor propriu și pornind de la originea lor nu poate fi realizată de geometrii, ci de o știință superioară pe care Platon o numește *dialectică*. *Δία* indică o traversare dintr-o parte în alta, singura capabilă să dea întreaga măsură a ceva, așa cum diametrul dă întreaga măsură a cercului traversându-l dintr-o parte în alta. În acest sens, dialectica este *λόγος*-ul lui *δία*, în timp ce geometria, cu ipotezele sale, este *λόγος*-ul lui *ὑπὸ*. Dialectica deschide deplinei sale desfășurări ceea ce ipoteza reține în spatele subiacenței. Vederea, *ᾧσις*, deschisă de dialectică este, prin urmare, *σύνοσις*, „vederea de ansamblu” căreia nu-i mai scapă nimic. De unde, în *Republica* : „Cel ce are o viziune sintetică [*σύνοσις*] este dialectician, cel ce nu o are – nu este” : *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ*³. Cel ce nu are *σύνοσις* : adică, în speță, matematicianul. Tot așa cum geometria este în esență ipotetică, dialectica e, în esență, sinoptică.

Se poate astfel înțelege cum, pe o dreaptă, segmentul inteligibilului se lasă la fel de natural divizat în două ca și segmentul vizibilului. La fel cum în lumea vizibilă există pe de o parte lucrurile, iar pe de altă parte umbrele lor, imagini sau reflectări, tot așa în lumea inteligibilă există două regiuni dintre care una nu este decât umbra sau imaginea celeilalte. Însă numai dacă trecem mai întâi prin umbră sau imagine ne putem înălța puțin câte puțin spre cel căruia umbra îi este umbră și imaginea imagine.

¹ *Republica*, VII. 533b.

² *Ibid.*, 516b.

³ *Ibid.* 537c.

De unde : „Nimeni să nu intre aici dacă nu e geometru“ : (Μηδεὶς ἀγεωμετρῆτος εἰσὶτω). Geometria este deopotrivă *infra-filosofică* și *propedeutică a filosofiei*. Aceasta este, în general, soarta oricărui intermediar (μεταξύ). De aceea, după toate aparențele, ceea ce este dublu simbolizat în peșteră e dublul aspect al matematicii, după insuficiența sa ontologică și capacitatea sa propedeutică : lucrul matematic este, pe de o parte, o pseudo-ființă (εἰδῶλον)¹ ce maimuțărește ființa așa cum o marionetă creează iluzia de viață și, pe de altă parte, ea este o reflexie a ceea-ce-este (σκία τῶν ὄντων), deci ceva din ceea-ce-este (τοῦ ὄντος τι²), emanând din acesta după chipul și asemănarea lui și apropiindu-se astfel de el.

În general, mișcarea gândirii lui Platon va fi trecerea de la o gândire de tip matematic la o gândire de tip dialectic. Astfel, în *Theaitetos*, Socrate va pune o întrebare care nu e doar matematică, unui tânăr matematician dotat în mod special pentru σύνοψις, după cum dovedesc lucrările sale personale, cu scopul de a-l face să dialectizeze : Τὶ ἐστὶ ἐπιστήμη? „Ce este cunoașterea?“ Theodoros, profesorul lui Theaitetos nu o înțelege prea bine : Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀήθης τῆς τοιαύτης διαλέκτον³ = „Căci eu unul nu sunt obișnuit cu o astfel de discuție și nu mai am nici vârsta la care m-aș putea obișnui. [...] Cere-i însă unuia din băieții aceștia să-ți dea răspuns“, căci în mod sigur el îți seamănă, fiind la fel de urât ca tine⁴. Această asemănare prefigurează aptitudinea dialectică a tânărului geometru asupra căruia Socrate își va practica maieutica.

La întrebarea „Ce este cunoașterea?“, Thaitetos răspunde mai întâi : „Cunoașteri sunt cele ce s-ar putea învăța de la Theodoros“, geometria, de exemplu. Dar, prin acest răspuns, se evită tocmai întrebarea. Un astfel de demers se regăsește cam peste tot la Platon, începând cu *Hippias Maior*. Întrebarea pusă lui Hippias este : Τὶ ἐστὶ τὸ καλόν? „Ce este frumosul?“, pe care Hippias o interpretează imediat drept Τὶ ἐστὶ καλόν?, „Care lucru este frumos?“ căci, spune el, unde este diferența?⁵ Astfel încât răspunsul său va fi mai întâi : frumosul este „o fată frumoasă“, apoi „aurul“. Cf. de asemenea Menon care, la întrebarea „Ce este virtutea?“ răspunde : virtutea este dreptatea. Socrate : este o virtute⁶.

¹ *Ibid.*, 532c.

² *Ibid.*, 533b.

³ *Theaitetos*, 146b.

⁴ *Ibid.*, 143e.

⁵ *Hippias Maior*, 287 d-e.

⁶ *Menon*, 73e.

Tocmai în această nuanță neobservată de Hippias rezidă *εἶδος*-ul. Acesta nu este, cum credea Antistene, un lucru ideal ce s-ar afla în spatele lucrului vizibil, de exemplu cabalinitatea sau caneitatea în spatele calului sau al câinii. El răspunde unui alt mod de a întreba : „Problema transformată va transforma pe cel ce întreabă”¹. Nu există, la Platon, definiție a definiției, adică a *εἶδος*-ului însuși, tot așa cum nu există, la Aristotel, o definiție a cuvintelor *δύναμις* și *ἐνέργεια* : „Și nu trebuie să căutăm totdeauna definiția unui lucru, ci să luăm în considerare și o serie de cazuri analoage”, spune Aristotel². Se pot învăța definiții, dar nu și cea a *εἶδος*-ului, care *οὐ δαμῶς ρητὸν ὡς ἄλλα μαθήματα*³, „nu e de fel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături”. El nu poate fi învățat în sensul cuvântului „a afla” în general : „căci nu e de fel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia și printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată, tâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși”⁴.

DIALECTICĂ ȘI DEFINIȚIE

Ce este definiția? *Τὶ ἐστὶ τὸ τί ἐστι?* Nu există un răspuns în sens obișnuit, dar se poate favoriza acea țâșnire a flăcării ce nu s-a produs niciodată pentru Antistene. A forma ideea unui lucru înseamnă, într-un sens, a o face desfăcând-o, așa cum, îi spunea Valéry lui Alain, se face o țigară : „[...] o culc în această hârtie și o desfac ; priviți : îmi interzic să fac țigara. Dar iat-o : se face singură”⁵. Nimic nu e mai hegelian. Astfel, a forma ideea pătratului nu înseamnă a te lăsa fascinat de forma unui pătrat dat, ca Antistene sau Diogene de masă sau de cană. Înseamnă, mai degrabă, a lăsa pătratul să se desfacă într-un dreptunghi, deci

¹ Valéry, *Variété*, I. Paris, Gallimard. 1924, p. 146.

² *Metafizica*, θ, 6, 1048a 37.

³ „Scrisoarea VII”, 341c.

⁴ *Ibid.*, 341c-d.

⁵ Nota autorului : În timpul unui prânz la Lapérouse, lui Alain, care spunea : „Greu este nu să faci, ci să desfaci”. Valéry îi răspunde, scoțându-și ustensilele de fumător : „Să-mi spuneți dacă v-am înțeles bine. Iată puțin tutun din care vreau să fac o țigară : il culc în această hârtie și îl desfac ; priviți : îmi interzic să fac țigara. Or, iat-o : ea se face singură. La fel cum se face un vers” (cf. Alain, *Humilités*, „Le déjeuner chez Lapérouse”, Ed. du Méridien, 1946, pp. 256-257).

într-un non-pătrat, nu pentru a-l face să dispară definitiv în acest non-pătrat, ci, dimpotrivă, pentru ca el să revină ca pătrat al non-pătratului care e dreptunghiul, din moment ce un dreptunghi, având două laturi consecutive egale, este tocmai un pătrat. În felul acesta, spunea Hegel, definiția pătratului este nu numai negație, ci negație a negației sau „negație raportându-se negativ la ea însăși”; iar din această negativitate țâșnește brusc pozitivitatea ce îi e proprie. A defini ceva = x înseamnă a-l lua într-un non-x al negativității, și numai din acesta noi îl primim ca pe un „concept nou, mai înalt și mai bogat decât cel pe care l-am avut anterior” (Hegel). Când Spinoza spunea : „*Omnis determinatio negatio est*”, el spunea adevărul, dar se apropia de acesta doar pe jumătate, după cum remarcă Leibniz.

Într-adevăr, Spinoza se mărginea să arunce totul în „prăpastia distrugerii de unde nimic nu se mai întoarce”. În realitate, orice determinare este negație a negației, iar în felul acesta pătratul nu încetează să revină la el însuși de la acel altul decât el care e dreptunghiul, în loc să dispară în acesta. E firesc ca Platon să nu spună nimic de genul acesta, și totuși Hegel citește ceea ce spune în Platon, numai că în interiorul „înrudirii intime și al prieteniei stelare” (Heidegger) ce îi unește pe toți gânditorii.

Deși este *ἀεὶ κατὰ τὰ ὅσα πάντα ἔχον*, *ἀειδές*-ul (nevăzutul) platonician nu e totuși *unbewegte Identität* (Hegel), identitate fără mișcare, unde totul ar fi *als verschwindend*, considerat ca dispărând, și niciodată *als werdend*, ca devenind, adică, în sens hegelian, ca ajungând la ceva (*γένεσις εἰς οὐσία* = „devenire întru ființă”, spune Platon în *Philebos*). El este, dimpotrivă, înaintare și proces. Ceea ce „se vede” în el este viață și mișcare, nu imobilitate pietrificată. Nu numai că ideea nu seamănă cu lucrul, cum credea Antistene, ci, dimpotrivă, lucrul este cel care, oricât de reificat ar fi, continuă să „participe” la mișcarea ideii. Ideile lui Platon nu sunt idei generale, adică lucruri ideale, și poate că tocmai de aceea Platon însuși, în prima parte din *Parmenide*, va putea distruge „teoria ideilor”. A filosofa nu înseamnă a spune cum provin lucrurile de aici, de pe pământ, din lucruri ideale, înseamnă a se deschide pe sine spre însăși viața ideii, ceea ce înseamnă a fi acolo fără a înceta niciodată de a fi aici. În acest sens, critica aristotelică a teoriei ideilor (*Amicus Plato sed magis amica veritas*) este, poate, tendențioasă. Dar cel mai profund secret al „prieteniei stelare” este, poate, tocmai acesta, aflat de Nietzsche de la abatele Galiani : „Filosofii

nu sunt făcuți pentru a se iubi. Vulturii nu zboară în cârduri. Astfel de lucruri trebuie lăsate în seama oilor, a sturzilor [...]. A zbura deasupra și a avea gheare, aceasta e soarta marilor genii¹.

Să ne întoarcem la Platon. De ce aceste lungimi (μήκη) și aceste digresiuni (περίοδοι)? Aceeași întrebare i-a fost pusă lui Platon : „Dacă există cineva care poate s-o facă mai bine și mai pe scurt, are cuvântul“, a răspuns Platon²; cât despre mine, eu prefer s-o fac pe îndelete : „Încât dacă drumul de urmat este atât de întortocheat și lung, să nu te miri ; el trebuie străbătut în vederea unor țeluri mari, altminteri decât credeai tu“³. De ce? Deoarece „toate marile întreprinderi sunt alunecoase“⁴.

Să revenim deci la subiect. Dacă *Theaitetos* arată trecerea de la o gândire în stil matematic la o gândire în stil dialectic, cel mai bun exemplu în acest sens rămâne tot *Sofistul* : E vorba de a defini sofistul, de a-i conferi acel *τι ἐστι* care îi dă întreaga măsură, adică de a-l determina dialectic. Dar, în chip de antrenament, se va căuta mai întâi să se dialectizeze un subiect mai modest : se începe prin a defini, spre exemplu, pescarul cu undița (ἄσπαλιεντής). „E lucru foarte rar, dacă stai să judeci bine/E lucru rar să nu prinzi nimic“, cânta în 1936 viitorul director al Operei.

Dar cum să-l dialectizezi? Va trebui să fie pierdut în altceva, ca pătratul de mai înainte în non-pătrat sau în dreptunghi : „Trebuie să-l socotim *τεχνίτης* sau *ἄτεχνος*?“. „*Ἀτεχνος*, răspunde *Theaitetos*, câtuși de puțin“⁵. Și, pornind de aici, va sfârși prin „a reveni“, printr-o negare a negației hegeliană, pescarul cu undița al cărui meșteșug este luarea în stăpânire și nu producerea, luarea în stăpânire prin capturare și nu prin schimb, capturare prin vânatoare și nu prin luptă, vânare a genului animat și nu a celui inanimat, a ființelor acvatice și nu a celor de uscat, vânatul fiind atins nu oriunde se nimereste, ci la gură, și aceasta nu printr-o lovitură de sus în jos, ci de jos în sus, astfel încât să fie scos în cele din urmă din apă prin tracțiunea ascendentă a unei undițe. *Theaitetos* e încântat : *ἰκάνως δεδήλωται*⁶ = „Așa ni s-a și arătat îndeajuns, cu totul“.

¹ *Die Wille zur Macht*, ed. Kröner, nr. 989, p. 655.

² *Politica*, 286e–287a.

³ *Phaidros*, 274a.

⁴ *Republica*, VI, 497d.

⁵ *Sofistul*, 219a.

⁶ *Ibid.*, 221c.

În realitate, ceva a rămas, încă de la început, în umbră. Prima întrebare era : este pescarul cu undița „priceput în ceva, sau un ins lipsit de meșteșug?”. „Cătuși de puțin lipsit de meșteșug“, spune Theaitetos. Da, dar ce este meșteșugul? Theaitetos spune că pescarul cu undița e un *τεχνίτης*, fără a ști încă să răspundă la întrebarea : *τί ἐστι ἡ τέχνη?* La drept vorbind, necunoașterea sa e deja o anumită cunoaștere, din moment ce Theaitetos dă un răspuns. Dar această cunoaștere nu e încă tematizată. Ea nu face decât să reflecte o lumină venită din altă parte, tot așa cum luna, spune Parmenide, strălucește pe cer cu o lumină venită dintr-alt loc : „O lumină străină ce lucește noaptea, rătăcitoare în jurul pământului“¹. Care lumină? Cea a soarelui care rămâne ascuns dedesubt : *ὑποθετον*. La fel e și pescarul cu undița. Theaitetos n-a dialectizat încă pescarul cu undița ; l-a matematizat doar, adică selenizat. El nu observă că, asemenea geometrului, se mulțumește să „viseze la ceea-ce-este“ fără a fi capabil de a-l avea în vedere *αὐτον καθ' αὐτον ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ*², „așa cum este, pe el însuși, în locul său propriu“.

De aceea, pentru a defini sofistul, va fi necesară mai multă rigoare. Definiția sofistului presupune *δεύτερος πλοῦς*³, „o altă navigare“. Ea va fi alta în sensul că, în loc să se mulțumească la început cu ipoteza ce satisface naivitatea de matematician a lui Theaitetos, adică cu un oarecare și selenar „e de la sine înțeles“, se va înălța până la o evidență în spatele căreia nu se mai află ascuns nimic. Va fi, în speță, acea proprietate fundamentală a *λόγος*-ului însuși de a fi *διπλοῦς*⁴ (în opoziție cu *ἁπλοῦς*) = „de două feluri“, adică adevărat și fals deopotrivă. Căci numai astfel *λόγος*-ul se luminează ca *λόγος* „în locul său propriu“. Adevărat și fals nu sunt niște accidente oarecare, ci structura eidetică a *λόγος*-ului însuși. Cel ce are în vedere *λόγος*-ul prin această opoziție, acela îl are în vedere pe deplin : *ἀννυπόθετῶς, συνοπτικῶς, διαλεκτικῶς*. Cât despre sofist, el se află de partea lui *ψεῦδος*, a falsului. Deci tocmai printr-o diviziune a acestui aspect esențial al *λόγος*-ului se va descoperi în cele din urmă ce gen de falsificator este sofistul, fiindcă există multe feluri de *ψεύδεσθαι*, de a fi un

¹ *Fragments*, 14.

² *Republica*, VII, 516b.

³ *Phaidon*, 99d.

⁴ *Cratylus*, 408c.

falsificator. De aceea, la capătul dezvăluirii, se va putea spune, în sfârșit, cu îndreptățire, nu numai *ικανῶς* = „în chip adecvat“, ci, precum în *Republica*, *ικανώτατα*¹ = „în chipul cel mai adecvat“, imposibil de a vedea mai clar. Întreaga importanță a *Sofistului* rezidă în disimetria matematico-dialectică a celor două exerciții de definire. Importanța *Sofistului* constă poate mai degrabă, va spune Hegel, în descoperirea platoniciană a dicibilității neființei pe care Parmenide o situase, dimpotrivă, în afara oricărui discurs.

Dar atunci se pun două întrebări. Dacă a determina sau a defini înseamnă mai întâi a pierde în altceva ceea ce este determinat :

1) Până unde trebuie el pierdut, pentru ca determinarea să fie completă?

2) Și, pornind de aici, până unde e permis să fie împinse determinările?

Să ne întoarcem la analiza definiției ca pierdere în altceva a ceea ce este de definit : ea se găsește chiar la începutul lui *Theaitetos*. Ce este știința? Nu : *τι ἐστὶ ἐπιστήμη* = ce este știință? – de exemplu, geometria e știință – ci, mai general, care este *τι* (*quid*-ul) lui *ἐπιστήμη* înseși? Aceasta era deja întrebarea pusă lui Hippias. A filosofa înseamnă a face trecerea, de neînțeles pentru Hippias, de la *τι ἐστὶ καλόν* (= ce este frumos?) la *τι ἐστὶ τὸ καλόν* (= ce este frumosul?) : prima întrebare nu motivează decât o *enumerare*, cea de a doua pretinde, dimpotrivă, o *definiție*. Dar tocmai când se află în fața nevoii stringente de a defini, Theaitetos este descumpănit : „Dar, Socrate, să știi bine că m-am apucat de multe ori să examinez această problemă, căci auzisem de întrebările pe care le puneai tu. Numai că nu pot nici să mă încredințez eu însumi că spun ceva cu rost și nici să aud că altul ar face-o așa cum ceri tu ; ba, mai mult, nu pot nici măcar să alung această grijă“².

Dezorientarea lui Theaitetos este tocmai cea a angoasei, așa cum o evocă Heidegger în *Was ist Metaphysik?* Angoasa lui Theaitetos în momentul definirii este legată de pierderea radicală a lucrului în alt lucru. Literal, pământul îi scapă de sub picioare, căci acest „altul“ în care trebuie intrat mai întâi *mișună la infinit în jurul fiecărui lucru*, va spune *Sofistul* : *περι ἑκάστων... τῶν εἰδῶν*,

¹ *Republica*, VI, 511d.

² *Theaitetos*, 148e.

πολύμον ἐστι τό ὄν, ἄπειρον δέ πλησθαι τό μή ὄν¹ = „în jurul fiecărui lucru definit, dacă există ființă, există și abundență infinită de neființă“. Se resimte aici la maximum amenințarea posibilității de a ψεύδεσθαι, precum și aceea a lui ψεύδος prin care noi fugim de împărțirea ființei (μοῖρα τοῦ ὄντος). De unde angosta lui Theaitetos și răspunsul lui Socrate : Ὡδίνεις γὰρ... ; sunt deja, spune Socrate, nu „durerile“ vacuității, ci acelea ale plenitudinii. Și chiar în acel moment el reamintește că este fiul moașei Phainarete³. Când aceasta era de față, femeilor din Atena nu le mai era teamă la momentul decisiv. De unde patru pagini pe tema maieuticii. Riscul la care îl împinge pe Theaitetos este de aceeași natură cu cel pe care îl implică nașterea. De aceea, în *Was ist Metaphysik?* teama autentică este considerată a se afla „într-o tăinuită uniune cu seninătatea și blândețea aspirației creatoare“⁴. Valéry spunea deja, în același sens : „Teama, adevăratul meu meșteșug“⁵. Prin trecerea de la matematică la filosofie, Theaitetos își însușește meșteșugul fricii. Încurajat de prezența lui Socrate, el riscă o primă îndrăzneală : „cunoașterea este – cel puțin așa îmi apare acum situația – senzație și nimic altceva“ – Οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις⁶. Trecerea e făcută : cunoașterea a dispărut în „senzație“. Și tocmai aici începe munca lui Socrate (cincisprezece pagini) : e vorba de a da formă primei bâlbâieli a lui Theaitetos și de a o prezenta, ceea ce va face necesară nici mai mult nici mai puțin decât evocarea lui Protagoras, Homer și Heraclit : „Oare așa să fie, Theaitetos? Să spunem că acesta este, pentru tine, pruncul nou-născut, iar pentru mine, ceea ce am moșit?“⁷. În *Was ist Metaphysik?*, „seninătatea și blândețea aspirației creatoare“ evocă irezistibil blândețea (πραότης) lui Theaitetos, proslăvită de Theodoros la începutul dialogului : „El însă înaintează cu multă blândețe spre învățătură și cunoaștere, așa de lin, așa de drept și de rodnic, întocmai ca lunecarea tăcută a uleiului ce curge“⁸.

¹ *Sofistul*, 251e.

² *Theaitetos*, 148e.

³ *Ibid.*, 149a.

⁴ *Questions I și II*, Paris, Gallimard, coll. „Tel“, 1993, p. 66 pentru traducerea franceză; trad. rom., p. 46.

⁵ *Tel Quel*, I, Paris, Gallimard, 1941, p. 213.

⁶ *Theaitetos*, 151e.

⁷ *Ibid.*, 160e.

⁸ *Ibid.*, 144b.

Să ne întoarcem la întrebarea numărul unu : până unde trebuie mers cu pierderea a ceea ce aveam sub ochi? Răspunsul lui Platon e mereu același : până la *ἀγαθόν* = Binele.

Aici, gânditorii conformiști se dezlanțuie. Poate că e imprudent să i se atribuie lui Platon niște trivialități atât de insipid moralizatoare. Aceasta deoarece *ἀγαθόν* în sensul grec este foarte departe de binele în sens moral, deși binele în sens moral își are originea îndepărtată în *ἀγαθόν*-ul grec. În *ἀγαθός* sau *ἀγαθόν* vibrează mai ales ceea ce exprimă încă locuțiunea „bun la ceva” sau „bun de nimic”, așa cum o carte este „bună de tipar”, un soldat, „bun pentru serviciul militar”, fructele, „bune de cules”, un elev, „bun la greacă”. Tot ce există este mai mult sau mai puțin bun la ceva de care e în mod direct răspunzător : *αἴτιον*, va spune mai târziu Aristotel. Un cal e *ἀγαθός δραμεῖν*, bun pentru cursă, iar Diomedee, spune Homer, era *βοήν ἀγαθός*, bun pentru a striga¹. Invers, totul ține de ceva care, față de el, este *αἴτιον*. De exemplu, va spune Aristotel, o statuie cere marmură, care este astfel bună spre a deveni statuie. La fel, Fidias e un sculptor bun. Dar Platon folosește *ἀγαθόν* la modul absolut, fără a preciza la ce e bun.

Fără a preciza? Poate este doar o aparență, cel puțin în măsura în care *ἀγαθόν* este *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, adică e gândit în relație directă cu *εἶδος*.

1) Platon spune : *τὸ ἀγαθόν καὶ δέον*², „Binele, adică acel ceva de care e nevoie”. Dar pentru ce? *ἀγαθός ἵππος* este acel ceva de care are nevoie calul pentru a face o cursă bună și Diomedee pentru a scoate un strigăt frumos. Aici, calul și Diomedee nu sunt buni decât dintr-un anumit punct de vedere. Dar, în *Philebos*, Platon folosește *ἀγαθόν* denumirea *τὸ παντὰ-πασιν ἀγαθόν*³, „binele pentru toate”. Prin urmare, Binele este ceva de care au nevoie toate. Dar ceea ce este esențialmente real în toate e *εἶδος*-ul. Deci ideile sunt acelea care au esențialmente nevoie de Bine. Pentru ce? Pentru a fi ceea ce sunt. Orice *εἶδος* ca *εἶδος* este mai întâi și înainte de toate *ἀγαθοεἶδος*⁴, „asemănător Binelui”. Platon mai

¹ *Iliada*, VI, versul 122.

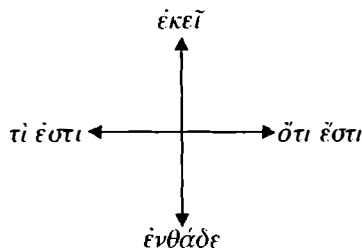
² *Phaidon*, 99c.

³ *Philebos*, 60a.

⁴ *Republica*, VI, 509a.

spune, în *Philebos* : μέτοχον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας¹, „participă la natura binelui“. Doar pe această bază εἶδος poate fi εἶδος a ceva, de exemplu al cunoașterii, al patului (*Republica*, X), al egalității sau al pietății. În acest sens, ἀγαθόν este, în raport cu Ideile, αἰτίον, ὠφέλιμον (= cel ce sare în ajutor), δύναμις. El este vigoarea ce acționează mereu acolo unde există εἶδος.

2) Dar de ce recurg Ideile la ἀγαθόν? Deoarece Ideile însele sunt în esență plurale. Ele sunt τὰ πολλὰ εἶδη², ce trebuie examinate succesiv, luându-le una câte una, ἐν ἑκάστον (*Parmenide*, 135d), una după alta. Dar în această multiplicitate vibrează, nestăvilită, nostalgia unei unități pierdute. A filosofa în sens platonician înseamnă τοῦ ὄντος ὀρεγέσθαι = „a-și îndrepta dorința (ὄρεξις) spre ființă“ – într-adevăr, platonismul poate fi definit ca o eratologie idealistă – înseamnă a face un efort spre a descoperi, cu privire la „mai mulți“, unitatea cerută de acest „mai mulți“. Această „ieșire în căutarea unului“ (διέξοδος) care, pentru vulg, pare o divagație și nimic mai mult (πλάνη, rătăcire a spiritului, spune *Parmenide*³), este dialectica însăși. Heraclit nu trebuia să încerce această trecere laborioasă de la τὰ πολλὰ la ἓν, fiindcă avea acces direct la ἓν-πάντα, unul-întreg. Nici măcar zeii nu lipsesc din ἓν-πάντα, loc de ședere aici chiar, ἑνταῦθα⁴. Platonismul poate fi definit prin descompunerea lui ἑνταῦθα heraclitian în opoziția ἐνθάδε-ἐκεῖ. Acestea sunt primele două puncte cardinale ale oricărei metafizici viitoare ce nu va putea scăpa de ἐκεῖ decât repliindu-se cu furie asupra lui ἐνθάδε : Sartre și Mauriac cât vezi cu ochii. Celelalte două puncte cardinale, provenite din Aristotel mai mult decât din Platon, sunt distincția dintre esență și existență. Metafizica :



¹ *Philebos*, 60b.

² *Sofistul*, 249c.

³ *Parmenide*, 136e.

⁴ Cf. Aristotel. *Despre părțile animalelor*, I, 645a 21.

Probabil că tocmai acesta este sensul în care Schelling spunea că o viață dedicată filosofiei începe cu Platon și se termină cu Aristotel.

Philebos nu va înceta să repete că adevărul nu este nici *ἐν*, nici *πολλὰ*, ci *ἐν καὶ πολλὰ* : e vorba aici de un cuvânt (*φήμη*) care e „un dar zeesc“ (*ἐκ θεῶν δόσις*) primit, înaintea noastră, de strămoșii noștri ce locuiau mai aproape de zei decât noi¹. În definitiv, tocmai ca unitate cerută de multiplicitatea Ideilor, *ἀγαθόν* este *δέον*, cel cerut, a cărui funcție constă în *ἅπαντα ξυνδεῖν καὶ συνεχεῖν*², a „lega totul“, adică „a susține ca pe un întreg tot ce cuprinde lumea“, mai bine decât o poate face orice Atlas.

3) Însă deoarece specificul Ideilor constă în a fi *exemplare* sau *canonice* în raport cu tot ce poate fi și chiar în raport cu ceea ce „nu este“ având în vedere că ele se impun chiar lucrurilor acestei lumi, această caracteristică se va regăsi, firește, în Binele însuși. De aceea, *ἀγαθόν* este *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. El este *ιδέα*, și chiar *ιδέα τελευταία*³. „Ideea mai presus de toate“ care, în această calitate, se impune în mod canonic tuturor celorlalte. Ideea Binelui este Ideea Ideilor. În acest sens, ea este foarte „anevoie de văzut“⁴.

Dându-le celorlalte posibilitatea să definească, fiecare, o *οὐσία*, ea se află *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*⁵, „dincolo de *οὐσία*“ ca vechime și ca potență. Așadar cunoașterea sa nu se poate naște în noi, cum se naște cunoașterea unui simplu *εἶδος*. Se află aici ceva, spune Platon, care *οὐδαμῶς ρήτὸν ὡς ἄλλα μαθήματα*⁶, „nu e de fel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături“. Cunoașterea lui *ἀγαθόν*, adică a ceea ce este *ἀγαθοειδές* în fiecare *εἶδος*, atunci când ea se produce, se întâmplă ca „dintr-o dată (*ἐξαίφνης*), țâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină [...] în suflet“⁷. Nici învățare, nici inițiere, ci meditație răbdătoare cât mai aproape de lucrul însuși. Doar dintr-o astfel de meditație va țâșni sau nu iluminarea subită ce semnifică faptul că s-a născut un filosof.

Putem spune în concluzie, împreună cu Heidegger, că ontologia *εἶδος*-ului este cea care cere recursul la *ἀγαθόν* : „De îndată ce ființa se manifestă ca *εἶδος*, apare și Ceea-ce-este-datorat“⁸ ; *εἶδος*-ul este Datoratul de care *αἰσθητόν* (sensibilul) nu

¹ *Philebos*, 16c-d.

² *Phaidon*, 99c.

³ *Republica*, VII, 517b.

⁴ *Ibid.*, 517b-c.

⁵ *Ibid.*, 509b.

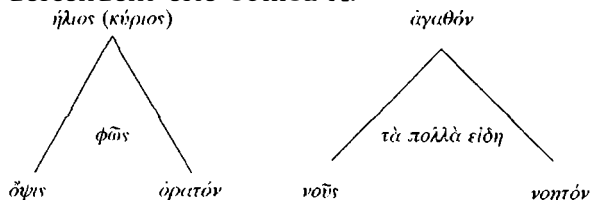
⁶ „Scrisoarea VII“, 341c.

⁷ *Ibid.*, 341c-d.

⁸ Cf. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. „Tel“, 1983. p. 200.

ajunge niciodată să se achite, dar *εἶδος*-ul însuși nu reprezintă sfârșitul datoriei, căci el îi e la rândul său îndatorat pentru ceea ce este unui „domn” (*κύριος*) mai mare și mai puternic decât el, și anume lui *ἀγαθόν*, înțeles nu ca manifestare a lui *ἀγαθότης* (= *bonitas*) – aceasta ar însemna să i se dea platonismului aspectul blajin sau, spune Hegel, „caracterul searbăd” al unui demers de edificare –, ci ceva de care depinde ca *εἶδος*-ul să fie, cum se cuvine, ceea ce este. Astfel, printr-o „potență” de dincolo de *εἶδος*, *εἶδος*-ul e posibil el însuși ca *εἶδος*. El nu se poate impune față de ceva sau altceva decât fiind pe ascuns *ἀγαθοειδές* și ținând prin aceasta de *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ* care, tot așa cum soarele „domnește”¹ (*βασιλεύει*) de sus peste „jugul”² (*ζυγόν*) de lumină ce leagă vederea (*ὄψις*) de vizibil, domnește de și mai sus încă asupra Ideilor și asupra jugului eidetic ce leagă *νοῦς* cu *νοητόν*. Astfel, *ἀγαθόν* este puterea de înjugare universală ce se impune în principiu la tot ce există (obligația morală, în sens kantian, își are originea îndepărtată în înjugarea platoniciană).

Această înjugare nu este însă cu nimic exterioară Ideilor. Pluralul Ideilor nu formează un întreg unic decât în măsura în care fiecare dintre ele este limitată, în numele Binelui, la ceea ce îi este propriu. Acesta e sensul în care, pentru orice lucru, ideea Binelui este „zămislitoarea *οὐσία*-ei” (*παρασχομένη*), adică a *ἀλήθεια*-ei³ ce îi revine, în particular, în limitele *εἶδος*-ului, iar pentru om „zămislitoarea *νοῦς*-ului”⁴, care îi permite să *ἀληθεύειν*, în sensul platonician al lui *ιδεῖν*, ceea ce reprezintă modul specific filosofic al lui *τοῦ ὄντος ὀρεγέσθαι*. Ceea ce va apărea o dată cu Descartes drept „stăpânirea și posedarea naturii”, care e forma carteziană a lui *φιλοσοφεῖν* ca *τοῦ ὄντος ὀρεγέσθαι* nu e decât eliberarea a ceea ce începe să se coacă încă de la începuturile gândirii grecești = *ἡ του ἀγαθοῦ μοῖρα* = destinul Occidentului al cărui ultim descendent este bomba A.



¹ *Republica*, VI, 509d.

² *Ibid.*, 508a.

³ *Ibid.*, VII, 517c.

⁴ *Ibid.*

Astfel, platonismul este în același timp doctrina Ideilor și doctrina Binelui. El prezintă deci două aspecte dintre care unul e mai exoteric, iar celălalt este ca un fel de secret al primului. El inaugurează prin aceasta o distincție sau o separare ce va caracteriza întreaga metafizică viitoare.

Cât despre cartezianism, el este în mod mai exoteric doctrina ideilor clare și distincte în general, doctrină ce își are modelul în matematică. *Discursul asupra metodei* se oprește aici. Dar Descartes adaugă la *Discursul asupra metodei*, aflat deja sub tipar, încă o parte, ce va fi partea a patra și care, încă din 1637, prefigurează *Meditațiile metafizice* din 1641. Începutul părții a patra e semnificativ : „Nu știu dacă trebuie să vă vorbesc despre primele meditații pe care le-am făcut acolo [în Olanda], căci ele sunt atât de metafizice și atât de neobișnuite încât nu vor fi, poate, pe gustul tuturor”¹. Filosofia ideilor clare și distincte poate fi destul de ușor „pe gustul tuturor”. Ea presupune pur și simplu, ca Don Juan, certitudinea matematicii : „Eu cred că 2 cu 2 fac 4 și că 4 cu 4 fac 8”, îi spune Don Juan lui Sganarelle². Dar iată că acum există îndoiala cu privire la faptul că ideile clare și distincte ar avea într-adevăr „perfectiunea de a fi adevărate”. Culmea gândirii lui Descartes nu mai e certitudinea matematică, ci demonstrația că matematica este cu adevărat sigură (un duh rău m-ar putea face să mă înșel în lucrurile cele mai simple, cum ar fi $2 \text{ cu } 2 = 4$). Filosofia ideilor clare presupune recurgerea la sinceritatea divină, care este un cartezianism mai profund.

La fel Kant : orice cunoaștere este intuiție determinată cu ajutorul unui concept. Dar cum e posibilă această unire intimă a intuiției și conceptului? Este ceea ce dezbate Kant în cele opt pagini ale unui capitol hermeneutic : „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului”. Schema transcendențială e unitatea a priori a intuiției și conceptului.

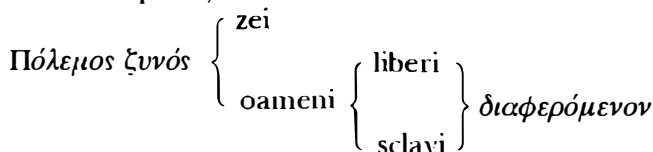
Hegel : orice adevăr este determinare dialectică. Este aici un hegelianism la fel de curent ca și cartezianismul ideilor clare. Dar acest hegelianism curent presupune un hegelianism mai ascuns care este filosofia spiritului absolut sau a Absolutului ca spirit, așa cum va apare ea în *Fenomenologia spiritului* (titlu ce i-ar fi smuls lui Kant strigăte de indignare).

¹ *Discurs asupra metodei*. A.T. VI. 31. Alquié. I, pp. 601-602 ; trad. rom., p. 61.

² Molière, *Don Juan*, actul III, scena 1.

Nietzsche : tot ceea ce este, este voință de putere. Dar doctrina voinței de putere nu se justifică decât prin aprofundarea sa într-o doctrină a eternei reîntoarceri a identicului care nu este, la drept vorbind, o doctrină, ci o *iluminare*¹. Nietzsche mai spune : „culmea a contemplației”². Filosofiei voinței de putere îi este proprie „răsturnarea platonismului” : ea rânduiește sus ceea ce Platon rânduise jos și invers – devenirea luând locul ființei, iar această locul devenirii. Dar cum poate fi devenirea demnă de această întâietate, ea care nu încetează să fugă de sine în irevocabilitatea trecutului? Cu condiția ca trecutul să fie el însuși într-o mișcare continuă, adică să nu înceteze de a se întoarce conform ciclului eternei reîntoarceri. A se compara „iluminarea” lui Nietzsche atunci când atinge „culmea contemplației”, cu „Scrisoarea VII” a lui Platon : „ca dintr-o dată, țâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină”³.

Dialectica (= filosofia) lui Platon nu este așadar numai filosofia ideilor care opune, de exemplu, *αὐτό τὸ κάλον* (frumusețea exemplară), și *τὰ πολλὰ καλὰ* (exemplarele multiple ale frumuseții), ci este ceva mai profund și mai tainic. Ea apare atunci drept corelarea unei determinări comune ființei și, va spune Aristotel, unui *τιμωτάτων γένος* (genul cel mai demn de cinste), din care „totul își ia măsura” (*ἅπαντα μετρεῖται*). După ce a evocat *εἶδος*-ul, Platon spune că trebuie „cinstită mai sus” natura Binelui. Astfel, ființa se determină în *general* (*εἶδος*) și *ca vârf* (*ἀγαθόν*) deopotrivă. Se vede schițându-se la Platon ceea ce va fi structura onto-teologică a metafizicii. Această structură fundamentală se confundă, după cum s-ar părea, cu însăși nașterea *λογος*-ului. Astfel, *λογος*-ul lui Heraclit este în același timp „colecție unitivă” (*ζυνόν*) și „diferențiere selectivă” (*διαφερόμενον*). Πόλεμος spune Heraclit, e *ζυνός*⁴, „războiul este comun”. Dar adaugă : „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor ; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi”⁵.



¹ Așa grăit-a Zarathustra, II I, „Despre viziune și enigmă”.

² *La volonté de puissance*, trad. fr. de O. Bianquis. Paris. Gallimard, 1948, t. I, § 170, p. 251.

³ „Scrisoarea VII”, 341 c-d.

⁴ *Fragmente*, B 80.

⁵ *Ibid.*, B 53.

Cândirea heraclitiană a *λόγος*-ului este astfel corelația unitivă a unui *διαφερόμενον* și a unui *ζυνόν*.

Filosofia primară a lui Aristotel, ca gândire a ființei întrucât e ființă, va fi corelația unui *κοινότατον*, a unei determinări comune tuturor ființărilor și a unui *ἀκρότατον* – „culme a contemplației” la Nietzsche – adică a unui *τιμίοτατον γένος*. Metafizica lui Platon și a lui Aristotel este așadar, într-un anumit sens, exploatarea conceptuală a unei distincții inerente înseși naturii *λόγος*-ului.

E remarcabil că în *Critica rațiunii pure* Kant deduce *a priori* articulația lui „*metaphysica specialis*” în psihologie, cosmologie, teologie.

– Filosofia, spune Kant, este, pe de o parte, „metafizică generală”, altfel spus ontologie. Această ontologie este cea pe care o dezvoltă Kant în „Analitica transcendentă”, în raport cu ființa considerată ca fenomen. Principiile „Analiticii” precizează ceea ce se știe dinainte despre orice ființare întrucât este ființare, adică despre orice fenomen ca fenomen :

- 1) axiome ale intuiției ;
- 2) anticipații ale percepției ;
- 3) analogii ale experienței ;
- 4) postulate ale gândirii empirice în general.

Aceasta e ontologia obiectului în general = x ca fenomen. Se știe dinainte despre el că are o situație spațio-temporală, o calitate privind gradul (adică e mai mult sau mai puțin ceva, mai mult sau mai puțin cald, mai mult sau mai puțin albastru etc.), că este o substanță supusă accidentelor, că e în același timp cauză și efect, că se află în stare de interacțiune cu tot restul și, în sfârșit, că este fie posibil, fie real, fie necesar.

– Pe de altă parte, filosofia este „metafizică specială” (Kant împreună cu aceste locuțiuni de la Wolff), adică explorare a domeniilor esențiale ale ființei ca ființă, în număr de trei : sufletul, lumea și Dumnezeu. Dar de ce această trinitate? Deoarece *λόγος*-ul însuși este fie categoric, fie ipotetic, fie disjunctiv. „Sistemul valorilor transcendente” nu este rodul întâmplării, ci dezvoltarea unei necesități intrinsece *λόγος*-ului însuși. „Sistemul ideilor transcendente” = structura psiho-cosmo-teologică a metafizicii.

Prin urmare, *Critica rațiunii pure* este o variație pe tema aristotelică a lui *κοινότατον-ἀκρότατον*, prefigurat de Platon și al cărui germene poate fi presimțit în însăși structura *λόγος*-ului heraclitian. Din această cauză, spune Hiedegger, structura esențială

a metafizicii este mai puțin onto-teo(logică) – logică ce nu intervine decât ca o desinență comună mai multor lucruri (psihologie, filologie etc.) – decât (onto-teo)logică. De aceea, esențialul *Criticii* kantiene are drept titlu „Logica transcendențială” (a cărei „Dialectică transcendențială” = metafizică specială, nu este decât partea a doua). Și tot de aceea, mai ales, ultima mare carte de metafizică a gândirii occidentale poartă titlul profund enigmatic de *Știința logicii*.

DIFICULTĂȚILE

Am procedat până aici pe baza unei teze implicite, adică a unei ipoteze în sens platonician, presupunând într-adevăr că cunoașterea filosofică este corespondența dintre om și *εἶδος*. Dar poate fi „dat *λόγος*-ul” (*διδόναι λόγον*) unei astfel de corespondențe? Platon evidențiază el însuși o dublă dificultate în două dialoguri ce par foarte apropiate cronologic unul de altul: dificultatea în ceea ce privește omul (*Theaitetos*), dificultatea în ceea ce privește *εἶδος*-ul (*Parmenide*). Sau, cum ar spune Sartre: dificultatea „subiectivă” și dificultatea „obiectivă” a platonismului.

Dificultatea cu privire la om (*Theaitetos*)

În pofida imboldurilor lui Socrate, *Theaitetos* nu reușește să definească „ce poate fi *ἐπιστήμη*”, adică acel ceva ce culmina meta-matematic ca o a doua secțiune a cunoașterii (cf. *Republica*, pasajul despre linia dreaptă).

1) Trecere de la *τί ἐστι ἐπιστήμη*? la determinarea mai generală a lui *τι* al *ἐπιστήμη*-ei înseși. Cf. *Hippias maior*: Hippias e incapabil să vadă vreo diferență între *τί ἐστι κάλον*? (= ce este frumos?) și *τί ἐστι τὸ κάλον*? (= ce este frumosul?). Frumosul e aurul (*χρῦσος*), spunea, de exemplu, Hippias, iar *Theaitetos*: „Deci cunoașteri (*ἐπιστήμαι*) mie mi se pare că sunt și cele ce s-ar putea învăța de la Theodoros (geometria și câte ai mai enumerat tu însuși mai înainte), dar, la fel de bine, și cizmăria, ca și meseriile celorlalți meșteșugari, fiecare și toate la un loc, nu ar fi altceva decât cunoaștere”. „Ales, da! și bogat răspuns, dragul meu – zise Socrate ;

ți s-a cerut un singur lucru, ai dat o mulțime și în loc de ceva simplu, o diversitate¹. La întrebarea lui Theaitetos : „Ce vrei să spui cu asta, Socrate?“, se răspunde : „ *ἴσως μὲν οὐδέν* ”², „poate că nimic“. Într-adevăr, tocmai acest „poate că nimic“ sau „aproape nimic“, această nuanță, trebuie să fie pe primul plan pentru a determina tot restul.

2) Cele trei răspunsuri ale lui Theaitetos :

– *Ἐπιστήμη* = *αἴσθησις* (senzație).

– *Ἐπιστήμη* = *ἀληθὴς δόξα* (opinie adevărată).

– *Ἐπιστήμη* = *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγον* (opinie adevărată însoțită de rațiune).

a) Prima definiție atrage după sine evocarea lui Protagoras : omul-măsură. Totul are așadar aceeași valoare? Nu, căci există unele măsuri mai bune decât altele. Dar omul-măsură nu e oare expresia, dinspre partea omului, a unui mobilism universal? De unde Heraclit : omul nu e decât o stabilizare provizorie în sânul mișcării universale. Desigur, va spune Nietzsche... În orice caz, cunoașterea presupune a se avea în vedere anumite *κοινά* cum ar fi ființa, identicul, celălalt, asemănătorul, neasemănătorul, unul, multiplul, care nu sunt date imediat senzației. De unde necesitatea de a urca mai sus față de senzație, spre o a doua definiție.

b) A doua definiție va fi așadar cea a cunoașterii prin *δοξάζειν*, *δόξα* nefiind pur și simplu *αἴσθησις*, ci *ἀπο τελευτήσεως τῆς διάνοιας*, „o anumită desăvârșire a gândirii“, fie „în tăcere“, fie „cu zgomot“. În sens modern, „judecata“ (*δόξα*, *opinio*).

De această dată, dificultatea e insurmontabilă : e de notorietate publică faptul că *δόξα* este fie adevărată, fie falsă. Dimpotrivă, nu există intermediar între a ști și a nu ști. De unde imposibilitatea de a defini *τοῦτο τὸ πάθος : ψεύδεσθαι*³. Cel ce știe nu poate spune ceea ce știe fără a-l confunda, fie cu ceea ce nu știe, fie cu alte lucruri pe care le știe, dacă le știe cu adevărat.

Această ultimă ipoteză (posibilitate) este totuși îndelung examinată : într-adevăr, nu s-ar putea confunda ceea ce se știe cu ceea ce nu se știe, presupunând existența, între cunoaștere și necunoaștere, a unei anumite latențe a cunoașterii, care prefigurează *δύναμις* a lui Aristotel, cuvântul *δύναμις* apărând cu acest sens foarte special în 197c.

¹ *Theaitetos*, 146d.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 187d.

Sensurile cuvântului *δύναμις* (cf. Boetius, pentru transpunerea latină a lui *δύναμις* în *potentia*) :

α) sensul curent : putere ; de exemplu, putere regală, puterea Binelui ;

β) sensul matematic : orice număr e „capabil” de a fi latura unui pătrat deși orice număr, dacă îl considerăm ca măsurând un pătrat, nu este în mod necesar un număr real ca latură a acestui pătrat. Astfel, numărul al cărui pătrat e 3 nu este un număr real. El este puterea lui 3, scrisă astăzi $\sqrt{3}$. La începutul dialogului, Theaitetos apare drept cel ce a făcut, în privința numerelor, distincția între lungimi și puteri ;

γ) sensul filosofic : acesta va fi dezvoltat în cartea *θ* a *Metafizicii* lui Aristotel, prin opoziția *δύναμις-ἐνέργεια*. Platon îl face deja pe Theaitetos să opereze în cadrul acestei opoziții, dând două imagini ale erorii ca „alodoxie” și „eterodoxie”, confuzie între ceva ce știm și altceva pe care îl știm de asemenea. Pentru a justifica eterodoxia printr-un recurs la „putere”, Platon propune consecutiv două imagini :

– imaginea *amprentelor* (*σημεία*) păstrate în „ceara sufletului” astfel încât, cunoscând, putem totuși recunoaște prost, adaptând în mod greșit la Theaitetos, de exemplu, *σημείον*-ul lui Theodoros, „ca un arcaș nepriceput ce trimite săgeata pe lângă țintă”¹. Dar ipoteza presupune ea însăși un schimb reciproc de amprente și de senzații, deci această soluție nu se potrivește atunci când nu există senzație a întregului, când se spune, bunăoară, $7+5=11$.

– de unde trecerea la o a doua imagine în care *δύναμις* apare și mai bine : *imaginea sufletului-colivie* plin de păsări-cunoașteri față de care a avea și a poseda sunt două lucruri distincte : a poseda înseamnă doar a avea în putere. Dar, spunând acestea, nu se ajunge decât la complicarea tautologiei impuse la început prin absența unui intermediar între cunoaștere și necunoaștere : greșeala constă în a face greșeala... de a prinde o turturică în loc de un porumbel². De unde necesitatea de a ameliora definiția.

c) A treia definiție : Theaitetos propune să se adauge *μετά λόγου* („surzând”, spune Monseniorul Diès). Într-adevăr, această locuțiune e prezentă la Platon. Dar Socrate, asemenea lui Heidegger cu elevii săi, se face că nu înțelege și interpretează *μετά λόγου* în așa fel încât *λόγος* să nu adauge absolut nimic lui *ἀληθής δόξα*.

¹ *Ibid.*, 194a.

² *Ibid.*, 199b.

α) Μετὰ λόγου = μετὰ φθογγου (= cu zgomot). Dar dând la iveală gândirea „prin voce, cu verbe și nume“, se schimbă oare ceva?¹.

β) Λόγος = enumerare completă a „elementelor primare“ : cele o sută de piese din lemn ale căruței lui Hesiod².

γ) Λόγος = diferența (διάφορα) esențială a ceva. Dar prin aceasta nu putem face decât să ne asociem cu ceva ce avem deja.

Concluzie : la sfârșitul dialogului, nu știm ce e cunoașterea. Dar Theaitetos, știind că nu știe nimic, e mai savant decât atunci când credea că știe ceva : „Pe mâine“, spune Socrate.

Dificultatea cu privire la εἶδος (Parmenide)

Faptul că Theaitetos nu a reușit să definească cunoașterea [știința] nu înseamnă că aceasta ar fi imposibilă. La drept vorbind, capcana era poate aceea de a fi vrut să prindă cunoașterea într-o definiție : „Cunoașterea nu poate fi definită, așa cum nu poate fi definită nici ființa, într-o filosofie în care cunoașterea adevărată nu e decât contractul intelectului cu ființa și în care intelectul nu se naște, de fapt, decât cu și prin acest contact“³. Cunoașterea ar face astfel parte dintre lucrurile „imposibil de formulat ca restul a ceea ce poate fi învățat“⁴. În felul acesta, ea s-ar afla, împreună cu ἀγαθόν însuși, dincolo de οὐσία, adică de ceva referitor la care poate exista τι ἐστι.

Linia dreaptă poate fi definită : ea este drumul cel mai scurt de la un punct la altul :

- drumul de la un punct la altul = gen ;
- drumul cel mai scurt = diferența specifică.

Dar, va spune Pascal, „este“ face parte dintre cuvintele „cu neputință de definit“⁵. Când vrem să definim suntem obligați să spunem „este“, iar „este“ nu poate fi definit. Aristotel : εἶναι ἐστὶ γὰρ οὐδέν⁶, ἐστὶ γὰρ οὐσία οὐδέν⁷ ; el este transgeneric. Metafizica lui Aristotel = analiza nimicului care e ființa (cf. Hegel : „Die reine Sein und reine Nichtsein sind das Selbe“⁸). Cunoașterea se află de partea lui „este“ din expresia „acesta este“.

¹ Ibid., 206d-e.

² Ibid., 207e-208c.

³ A. Diès, notă la Parmenide, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 130.

⁴ Cf. Platon, „Scrisoarea VII“, 341c.

⁵ De l'esprit géométrique, ed. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1953, p. 169; trad. rom., p. 150.

⁶ Despre interpretare, III, 16b 23-24 : „ființa nu este nimic“.

⁷ Analitica secundă, II, 7, 92b 10-15 : „ființa nu este existență a ceva“.

⁸ Știința logicii, trad. fr. cit., p. 73 ; trad. rom., p. 64 : „prin urmare, ființa pură și neantul pur sunt totuna“.

Vom spune că cunoașterea este corespondență cu *εἶδος*-ul, în măsura în care acesta este el însuși *ἀγαθοειδής*, asemănător Binelui, o astfel de corespondență nefiind, așa cum am aflat din *Theaitetos*, nici *αἰσθησις*, nici chiar *ἀληθής δόξα*, și încă și mai puțin *ἀληθής δόξα μετὰ λόγου*. Opinia adevărată poate coincide cu cunoașterea, dar e incapabilă s-o definească.

Totuși, a corespunde *εἶδος*-ului în condițiile în care această corespondență nu poate fi definită, presupune cel puțin faptul că există *εἶδος*. Or, există *εἶδος*? Știm de la Diogenes Laertios¹ că „pe când Platon vorbea despre idei și folosea substantivele 'ideea-masă' și 'ideea cupă', Diogene spuse : Masa și cupa le văd ; dar ideea-masă și ideea-cupă, Platon, nu le văd de fel” ; iar în prima parte din *Parmenide*, bătrânul Parmenide îl face pe Socrate să se încurce în dificultățile ipotezei Ideilor. Căci, dacă există Idei, lucrurile participă la ele, dar cum se poate participa la ceva ce e cu totul aparte (*χωρίς*)?

Argumentația lui Parmenide evocă probabil argumentele antiplatoniciene amintite, pe scurt, de Platon. Unul, ce revine de două ori, este acela al celui de „al treilea on” : dacă, de exemplu, acest pat participă prin asemănare la patul în sine, această asemănare între ele nu este oare asemănarea celor două cu un al treilea pat etc.² Un alt argument : separarea lui „la noi” de țara Ideilor ne face să nu putem cunoaște nimic despre Idei, în timp ce zeul Ideilor nu poate cunoaște nimic despre noi. Drept urmare, participarea este de negândit, iar Socrate rămâne descumpănit³.

Asupra celor patru sau cinci pagini din *Parmenide* s-au revărsat valuri de literatură. Unde vrea să ajungă Platon, care are aerul de a se respinge pe sine? În realitate, e vorba doar de o capcană întinsă de Parmenide credulității tânărului Socrate. A da seamă de lucruri grație participării lucrurilor la Idei înseamnă a travesti în pozitivitate o negativitate esențială. „Lucrurile” nu există sau, mai degrabă, ele sunt o iluzie datorată faptului că *εἶδος*-ul se află în raza vederii, dar fără a fi văzut cum trebuie. Multiplicitatea „lucrurilor” nu e decât o tulburare a *εἶδος*-ului, o aceeași Idee putând avea, în această tulburare, mai multe imagini diferite în mai multe oglinzi deformante sau mai multe umbre neasemănă-

¹ *Vie, Doctrines et Sentences des philosophes illustres*. Paris. Garnier-Flammarion. 1965. t. II. p. 26 ; trad. rom., p. 309.

² *Parmenide*, 132e-133a și *Republica*. X. 597c-d.

³ *Parmenide*, 133a-135c.

toare proiectate simultan pe mai multe planuri. În realitate, „lucrurile” nu sunt lucruri. Tânărul Socrate nu o știe încă ; el „ia încă în considerare opiniile oamenilor”, adică nu a pătruns încă pe de-a-ntregul în „lumea de-a-ndoaaselea” (Hegel)¹ care e filosofia. Atunci când ai intrat cu adevărat în ea, nu te mai întrebi în ce fel participă lucrurile la Idei : e suficient să înlăturăm din *εἶδος* acest surplus, să-l debarasăm de această supraîncărcătură parazitată printr-o purificare (*κάθαρσις*) care va fi, în *Phaidon*, „strădania sufletului de a se detașa cât mai mult de trup” (*ὅτι μάλιστα*)², fără de care rămâneam mai mult sau mai puțin în *βόρβορος βαρβαρικός*³, scufundați într-un „mâl barbar” unde credem, cu naivitate, că este locul nostru. Trebuie totuși să așteptăm acolo moartea : „noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanțuri nimănui nu-i este îngăduit să se desfacă singur și să fugă”⁴.

Pentru cei ce se află încă prinși în capcana de mâl, obiecția împotriva Ideilor *δοκεῖ τι λέγειν*, pare să exprime ceva ce nu există și este omeneste imposibil să zdruncine cineva această convingere a celor ce obiectează⁵. Iată de ce îi spune Parmenide tânărului socrate să „renunțe” (cf. Heidegger care scrie în *Scrisoare despre umanism* : „Pretutindeni există părerea că ceea ce s-a încercat în *Sein und Zeit* a sfârșit într-un impas. Să lăsăm această părere să rămână așa cum este”⁶.) În *Phaidon*, natura participării era deja ținută în suspensie : „Treaba mea este să spun că tot ce e frumos e produs de o prezență a Frumosului, sau de o comunitate cu el, sau pe orice cale s-ar vroi : asupra acestui ultim punct nu iau încă poziție”⁷. În loc ca natura participării să fie fixată prematur, e mai bine să fie spusă într-un elan în care, și purtați de care, ar fi posibil să se vorbească din abundență, *ἀδολεσχεῖν*, adică să fie eliberat limbajul. Și tocmai acest *ἀδολεσχεῖν*, această vorbărie este

¹ *Sur l'essence de la critique philosophique en général*, trad. fr. de B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 95.

² *Phaidon*, 67c.

³ *Republica*, VII, 533d.

⁴ *Phaidon*, 62b.

⁵ *Parmenide*, 135a.

⁶ *Questions III și IV*, Paris, Gallimard, coll. „Tel”, 1990, p. 103 ; trad. rom., p. 323.

⁷ *Phaidon*, 73d. Trimiterea este greșită. Textul pare a fi cel din 100d, pe care îl redăm în traducerea lui Petru Creția, *op. cit.* : „Și rămân, într-un chip simplu, fără întortochiere, poate naiv, la explicația mea: că nimic altceva nu conferă celui lucru frumusețe decât prezența în el a Frumosului în sine, sau comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de relație cu el, căci în privința asta nu sunt încă foarte fermi” (Nota trad.).

filosofia, pentru că problema naturii și a vieții Ideilor precedă în secret problema în care Parmenide îl atrăsese pe Socrate. Deci, dacă se continuă a se face fără încetare „extensiuni și gimnastică”, ignorând contradicțiile, se va sfârși prin a se înțelege că nu există o problemă a participării.

Lucrurile sunt umbre, reflexii. Nu i se poate cere unei umbre să participe. Lucrurile sunt reflexii ce se multiplică și se amestecă : există bruiaj. Confuzia provine din aceea că se iau lucrurile drept realități și Ideile drept o altă realitate. E o confuzie de tinerețe : tinerețea lui Socrate este cea căreia îi întinde capcane Parmenide. În realitate, lucrurile sunt umbre, neființă, dar nu nimic, căci nu se poate spune că umbrele sunt pur neant. Există la Platon o separare absolută, cum spune Heidegger, între „aici” și „acolo”. Cum ar putea fi coborâtă Ideea la nivelul lui „aici”, pe care Platon îl vorbește mereu de rău? Dacă Platon revine asupra acestor chestiuni de participare, o face pentru că oamenii mai iau încă lucrurile drept realități. Ei nu au intrat în „lumea de-a-ndoaselea” care e filosofia. În general, participarea e reprezentată drept impasul platonician, drept ceva ce ar trebui clarificat, transgresat, depășit. De fapt, așa cum se vede, nu există impas, după cum nici *Sein und Zeit* nu este un impas ce ar trebui depășit printr-o a treia parte.

Adevărata problemă a participării, la Platon, nu este cea a participării lucrurilor la Idei, ci a participării Ideilor unele la altele, căci ar fi greșit ca lumea Ideilor să se „întărească într-un popor de idoli / Mut de prostie și de orgoliu”¹.

În realitate, de la un capăt la altul al lumii Ideilor domnește comunicarea și viața. *Sofistul*, 248e : „Dar, pe Zeus, faptul că aceea ce ființează în chip desăvârșit (*τὸ παντελὲς ὄν*) n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suf et, nici de inteligență, de acest lucru să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținând că e vorba de ceva inert și fără de gândire că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?” „Greu de tot ar fi să acceptăm așa ceva”, răspunde Theaitetos.

Întreaga gândire a lui Platon, în partea a doua din *Parmenide*, în *Sofistul* și în *Philebos* va fi o strădanie de a descoperi viața Ideilor, adică felul cum *δια γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*², „vorbirea ne-a fost dată prin împletirea între ele a Ideilor”.

¹ Valéry, *La Pythie*, în *Oeuvres*, op. cit., t. I, p. 132.

² *Sofistul*, 259e.

Tânărul Socrate din *Parmenide* obiecta deja acest lucru virtuozității lui Zenon care făcea să pară mare ceea ce era mic, bogat ceea ce era sărac etc. – lăsând ancheta să se rătăcească în invizibil. În realitate, ancheta trebuie făcută în sânul inteligibilului.

E vorba de *πραγματιώδη παιδιὰν παίζειν*¹, de un „joc ce începe să devină serios“, având „aspectul unei munci“. Să fie vorba deja de „munca hegeliană“ care intră în filosofie parcă jucându-se? „Munca“ bătrânului Parmenide care pătește, „precum calul de curse al lui Ibycos“², „munca“ lui Parmenide (în sensul în care se vorbește de munca unui acrobat la trapez etc.) va consta „să pornesc de la mine însumi și de la propria-mi ipoteză“³, anume aceea a Unului (*τὸ ἓν*). Ipoteză nu are aici același sens ca în cartea VI a *Republicii*. Nu e vorba de un subînțeles de care nimeni nu cutează nici măcar să se atingă, ci de un proiect determinat în mod explicit. Acest caracter explicit al ipotezei e marcat prin conjuncția „dacă“. Se va încerca să se afle ce se întâmplă dacă Unul există și dacă Unul nu există, pentru sine și pentru celelalte. Care celelalte? Celelalte, spune Platon. Aceasta ar însemna deci patru ipoteze, dar în realitate ipoteza inițială se dedublează insidios în *εἴ ἔν ἐστιν* (=dacă acesta este Unul sau dacă Unul este într-adevăr Unu) și *ἐν εἴ ἐστιν* (=dacă Unul este – *ἔν* e subiectul verbului) : dacă el e Unu sau dacă Unul este. Aceasta ar însemna deci opt ipoteze. Or, sunt nouă. Aceasta deoarece a treia ipoteză nu e o ipoteză, ci o pauză între strofele 1 și 2 și antistrofele 4 și 5 : o „odă proastă“, spune Wahl (*Etude sur le „Parmenide“ de Platon*). Deci $8+1=9$ ipoteze.

În realitate, totul se petrece în jurul primelor două, cea de a patra indicând o ieșire posibilă, o evadare poate, în direcția a ceea ce vor fi *Sofistul* și *Philebos*.

a) Prima ipoteză : *dacă el e Unu* (*εἴ ἔν ἐστιν*). Atunci, el nu este multiplu, nu are părți, nu are un întreg, nici început, nici mijloc, nici sfârșit, nu se află nicăieri, nu este imobil din moment ce imobil înseamnă a rămâne în același loc.

Dacă el e Unu, el îndepărtează de sine orice determinare, nu participă la nimic, nici chiar la ființă. Dacă el e Unu, el nu este în nici un fel. Nu se poate spune nici măcar că el este Unu, căci acest „este“ e deja în plus.

¹ *Parmenide*, 137b.

² *Ibid.*, 137a.

³ *Ibid.*, 137b.

Concluzie : „Dar e posibil ca Unu să se prezinte astfel?“ „Nu e cu putință, după a mea părere“, răspunde cel mai tânăr¹. În consecință, totul trebuie luat de la capăt, de unde cea de a doua ipoteză care o modifică pe prima, fără știrea lui Aristotel și a celorlalți. Acum ipoteza nu mai este „dacă Unu este Unu“, ci „dacă Unu este“.

b) A doua ipoteză : *dacă Unu este (εἴ ἐν ἓστιν)* ; de data aceasta Unu participă la *οὐσία*. Dar Platon arată că e de ajuns să se cedeze asupra unui punct pentru a ceda în același timp asupra tuturor punctelor. În opoziție cu *ἐν-ἐν*, *ἐν-ὅν* este o specie de întreg având părți ce se dedublează la infinit, conținând unul, altul, deci diferitul. Aceasta înseamnă deja mult ; aceasta va sfârși prin a însemna orice. S-a trecut de la nedeterminare la supradeterminare, de la vidul absolut al transcendenței la preaplinul existenței. Să facem o pauză pentru a ne trage puțin sufletul.

c) Este pauza celei de a „treia ipoteze“. Cât durează pauza, vom vorbi despre timp. În prima ipoteză, Unu nu se poate conjuga ; în a doua, el se conjugă la discreție. Participând la ființă, adică de prezent, el participă prin urmare la trecut și la viitor. Astfel, el este în devenire. Dar unde devine devenirea? În timp? Sau poate, mai degrabă, în acel „deodată“ (*ἐξαιφνης*)² aflat în afara timpului. „Deodată“ nu este un simplu „acum“ (*νῦν*) : el este, de fiecare dată, ca o gaură în timp. Astfel, ceva din prima ipoteză prinde viață, ca într-o străfulgerare, în cea de a doua. Pauza este foarte scurtă (două pagini) și se revine la ipoteza lui Unu, în dublul sens de : dacă Unu este Unu și dacă Unu este, pentru a vedea ce rezultă de aici pentru celelalte.

d) A patra ipoteză : dacă Unu este, ce se întâmplă cu celelalte? Cum Unu nu este pe de-a-ntregul închis în sine, ci participând la ființă, celelalte vor putea participa la Unu, adică vor primi o determinare. Se văd ivindu-se la orizont „mixtele“ din *Philebos*. Între omofonie și cacofonie se schițează o simfonie care va fi platonismul.

e) A cincea ipoteză : dar dacă Unu este Unu, celelalte vor fi, dimpotrivă, lipsite de Unu sub toate aspectele și în orice măsură. Și va exista, pentru celelalte, la fel ca pentru Unu, o nedeterminare totală.

¹ *Parmenide*, 142a.

² *Ibid.*, 56d.

Rămâne să fie cercetate cele patru ipoteze negative până la un punct final ce nu are nimic dintr-o concluzie. Va fi cea de a doua serie de ipoteze : dacă Unul-Ființă și Unul-Unu nu sunt, ce rezultă de aici pentru Unu și pentru celelalte?

Două observații :

1) E vorba aici de un exercițiu dialectic în stare pură, ca *Arta fugii* de Bach. Cu toate acestea, nimic nu ne oprește să presimțim în „non figurativ” anumite prefigurări. În acest sens, cea de a patra ipoteză prefigurează poate platonismul *Sofistului* și al lui *Philebos*.

2) Dialectica lui *ἔν-ἔν* va da naștere mai târziu unei teologii a „superesențialității” divine, conform căreia Dumnezeu este Unul aflat întotdeauna dincolo de toate : în secolul V, la Dionisie Areopagitul, supranumit Pseudo-Dionisie : teologie mistică, *Despre numele divine*. În secolul al XIII-lea, se mai regăsește câte ceva la Meister Eckhart : „*Deo non competit esse*”, ființa nu se potrivește cu Dumnezeu. Dimpotrivă, teologia augustiniană și mai ales cea tomistă va fi teologia lui Dumnezeu-Ființă (*ἔν-ὄν*), de unde mulțimea de analogii în opoziție cu antinomia celeilalte teologii.

Dezvoltarea celei de a patra ipoteze din *Parmenide*

După *Parmenide*, *Sofistul* și *Philebos* pot fi considerate o dezvoltare a celei de a patra ipoteze : căutarea unor determinații exacte, *ἔν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι*, în Ideile însele, ca urmare a participării lor mutuale. Într-adevăr, tocmai prin această participare mutuală ne-a fost dat *λόγος*-ul, *ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*¹.

1) SOFISTUL

Problema ce se pune este de a determina sofistul. Această determinare trebuie să fie dialectică și nu doar „matematică”, așa cum e aceea a pescarului cu undița. Or, sofistul e un falsificator care spune nu ceea ce este, ci ceea ce nu este. Dar atunci, refugiul său este neființa despre care, după *Parmenide*, nu se poate spune nimic. Deci nu se poate spune nimic despre sofist : iată-ne în culmea dificultății.

¹ *Sofistul*, 259e.

Dialogul nu mai e condus de Socrate, ci de un străin misterios venit din Elea. Acestui eleat i se va rezerva înfăptuirea „paricidului” cerut de definirea sofistului, adică descoperirea unui *lógos* al neființei despre care Parmenide afirmase că nu are *lógos*.

Dar cum să se abordeze neființa fără a aborda mai întâi „principiul cel mare, principiul director”¹ = ființa? De unde : „Întrucât așadar noi am intrat în nedumerire, lămurii-ne voi lucrurile, arătându-ne ce anume vreți să înțelegeți când vorbiți despre ceea ce este. Voi știți lucrurile astea de multă vreme, desigur, pe când noi doar credem a le ști, iar acum am căzut în perplexitate”² (cf. moto-ul la *Sein und Zeit*).

Platon va retrasa deci în termeni enigmatici această *γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*³ care a izbucnit încă de la începuturile filosofiei. El îi evocă mai întâi pe partizanii unității absolute în opoziție cu cei ai devenirii, apoi pe „fiii pământului” (*γηγενεῖς*), care nu cred decât în ceea ce pot atinge cu propriile lor mâini și pe „prietenii Ideilor” (*φίλοι τῶν εἰδῶν*), care imobilizează Ideile în afara sensibilului. Aceștia din urmă sunt oameni mai de înțeles decât fiii pământului, dar „ființa cea adevărată, pe de-a-ntregul ființă (*τὸ παντελὴς ὄν*) nu este o juxtapunere de imobilități, căci mișcarea și viața îi aparțin în mod esențial. A afirma ființa va însemna, așadar, a afirma în același timp constanța și mobilitatea comunicării, rămânând la egală distanță de imobilitatea totală și de confuzia universală. Împotriva celor două teme extreme – nimic nu se amestecă cu nimic, totul se amestecă cu tot – vom afirma că, așa cum ne arată gramatica și muzica, anumite lucruri se pot uni cu alte lucruri după anumite reguli. Care lucruri?

Există, spune Platon, cinci lucruri fundamentale ce nu trebuie pierdute niciodată din vedere. Ele pot fi numite *μεγίστα τῶν γενῶν*, „cele mai importante dintre genuri”. Mai întâi ființa, apoi starea pe loc și mișcarea ; în sfârșit, identitatea și alteritatea. Ele erau deja evocate ca *τὰ κοῖνα* în *Theaitetos*. Repausul și mișcarea nu se pot amesteca, dar ființa se amestecă cu diferite alte lucruri, la fel identitatea și alteritatea. Acest al cincilea gen va conferi un statut neființei : „Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că 'ne' și 'nu' indică un lucru dintre

¹ *Sofistul*, 243d.

² *Sofistul*, 244a.

³ *Ibid.*, 246a: „bătălie între giganti, pe tema ființei”.

cele diferite, când sunt puse înaintea numelor respective, sau mai degrabă înaintea lucrurilor asupra cărora sunt instituite numele pronunțate după negație¹. În acest sens se poate spune că, „prin urmare, cu privire la orice idee, există multă ființă, dar și nesfârșit de multă neființă”². În *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Malebranche pune în gura filosofului chinez următoarele cuvinte : [...] mâna mea nu este capul meu, scaunul meu, camera mea [...]. Ea închide în sine, ca să spunem așa, o infinitate de neanturi, neanturi a tot ce ea nu este”³. De unde admirația lui Hegel față de *Sofistul* lui Platon, care semnifică în opinia sa intrarea negativului în filosofie.

Din acest moment, vom putea defini sofistul ca fiind cel ce spune ceva diferit de ceea ce este. Există așadar, împotriva lui Parmenide, un *λόγος* al neființei ce poate fi gândit de acum înainte cu exactitate, *ὀρθῶς*.

2) PHILEBOS

Se pune următoarea întrebare : dintre plăcere și înțelepciune, care contează cel mai mult pentru viața perfectă? De această dată, Socrate își face simțită prezența. Philebos se află de partea plăcerii, asistat de Protarchos. Socrate va încerca să le tempereze afirmațiile, în favoarea înțelepciunii. Încă de la început, subiectul e pierdut din vedere, Socrate angajându-se într-una din acele digresiuni care derutează auditoriul. Într-adevăr, cea despre care se vorbește mai întâi este dialectica. A dialectiza înseamnă a găsi în orice lucru *λόγος*-ul lui *ἐν καὶ πολλὰ*, al unului-multiplu. Acest *ἐν καὶ πολλὰ*, spune Socrate, este „un dar zeiesc pentru oameni”, primit de „cei vechi” care erau „mai vrednici decât noi”⁴. De îndată ce a fost găsit, gândirea se trezește din toropeală și dialectica poate începe.

Să notăm că pasajul ce conține întrebarea referitoare la examinarea lui *ἐν καὶ πολλὰ* nu este arbitrar, căci plăcerea despre care e vorba, deși este numită ceva-unu, are totuși forme multiple : „*Gaudet iniquus in popina, gaudet martyr in catena*”, „cel nedrept se bucură în taverne, martirul în lanțuri”, va spune sfântul Augustin.

¹ *Ibid.*, 257b–c.

² *Ibid.*, 256e.

³ *Oeuvres*, ed. G. Rodis Lewis, Paris. Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1992, t. II. p. 1078.

⁴ *Philebos*, 16c.

Dar cum trebuie să înțelegem această „simfiză” (*σύμφυσις*)¹ între unu și multiplu, care „se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna?”². Platon evocă aici trei forme ale dialecticii :

a) Cea mai vulgară constă în a profita de ambiguitățile experienței pentru a face ca orice să poată apărea în același timp ca unu și multiplu, mare și mic, greu și ușor etc., ca în ghicitoarea despre eunucul chior care lovește cu o piatră-ponce un liliac : „Un bărbat – nebărbat văzând – nevăzând o pasăre – nepasăre așezată pe un pom – nepom o lovește – nelovind-o cu o piatră – nepiatră. Ce este? ” Răspuns : „Un eunuc văzând prost un liliac stând pe o trestie, îl lovește cu o piatră-ponce și ratează”³. Să lăsăm acest gen de exerciții în grija trivialității eristicii.

b) Se poate postula de asemenea existența unului în afara sensibilului, ca *οὐσία*. Se va postula, de exemplu, *ἄνθρωπον ἓνα καὶ βoῦν ἓνα*⁴, existența „Omului-unu” și a „Boului-unu”, fără a se ține seama nici de mulțimea de oameni, nici de turmele de boi. Este tocmai ceea ce face tânărul Socrate în prima parte din *Parmenide*. Se cunoaște impasul în care ajunge.

c) Dar mai există și o a treia cale : cea a apartenenței originare la unu sau la multiplu. E aici ceva miraculos, un dar zeiesc, o „afecțiune fără moarte și fără bătrânețe” (*ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν*)⁵. În *Phaidon*, Socrate opunea explicațiilor lui Anaxagoras o „a doua navigare”⁶, teoria Ideilor. Acum a venit vremea să se vorbească de o a treia cale, iar teoria Ideilor nu este încă decât o formă bâlbâită a sa : „Trebuie să fim atenți la primele cuvinte care pronunță o întrebare în mintea noastră. O întrebare nouă se află mai întâi în noi într-o stare de copilărie : ea bâlbâie”⁷. O spusese Aristotel deja : filosofia celor ce l-au precedat seamănă mai degrabă cu un bâlbâit⁸.

Nu este prea greu să arăți această a treia cale, spune Socrate, dar „a te sluji de ea e greu de nespus”. Într-adevăr, marea artă constă în a pune, în intervalul dintre unu și multiplu, acel ceva „bine măsurat” reprezentat de amestecul corect între unu și

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 15d.

³ *Republica*, V, 479c.

⁴ *Philebos*, 15a.

⁵ *Ibid.*, 15d.

⁶ *Phaidon*, 99d.

⁷ Valéry, *Variété*, V, Paris, Gallimard, 1945, p. 131.

⁸ *Metafizica*, A, 10, 993a 15–16.

multiplu. „Dar înțelepții de azi îl obțin pe unu oricând s-ar brodi, ba mai pripit, ba mai alene decât se cade. Iar după unu obțin de îndată nelimitatul, pe câtă vreme intermediarele le scapă ; ci, prin aceasta chiar, se face deosebirea dintre felul dialectic și sfâda curată, în chipul în care cuvântăm unii cu alții”¹. Dar această cercetare al cărei obiect sunt τὸ μέτρον τε καὶ πᾶν, dacă nu vrem să le decretăm în mod arbitrar, ci să le „lăsăm să se instaleze” așa cum se cuvine, presupune crearea unui nou orizont al cercetării sau, spune Socrate, a unei noi „metode”² care va apărea ca o diviziune a tuturor lucrurilor după cinci „genuri” fundamentale.

Ce raport există cu cele cinci genuri din *Sofistul*? După toate aparențele, nici unul. „Iar cei vechi au transmis această revelație, anume că cele considerate a exista de-a pururea constau din unu și din multiplicitate și că ele posedă limita și nelimitatul (τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέραν)”³. De exemplu, tot ce e cald este întotdeauna mai mult sau mai puțin cald și nu încetează să varieze cu mai mult sau mai puțin. Limita, dimpotrivă, egalizează acest mai mult sau mai puțin : „[...] Într-adevăr, 'mai cald' și 'mai recele' sporesc mereu, în timp ce cantitatea e staționară și, dacă ar spori, înseamnă că va fi încetat să mai existe”⁴.

Iată, așadar, primele trei „genuri” sau „idei”, numite astfel de Socrate : 1) τὸ ἄπειρον, nelimitatul ; 2) τὸ πέραν, limita ; 3) ceea ce „ia naștere în οὐσία ca urmare a măsurii introduse de limită în nelimitat” : τὸ μεικτόν, altfel spus οὐσία devenită ea însăși (γεγεννημένη οὐσία)⁵, la care vom adăuga, în al patrulea rând, „cauza amestecului” și chiar un al cincilea γένος = separația (διάκρισις).

De această dată nu mai există, ca în *Philebos*, „puritate absolută”. Puritatea se măsoară prin exactitate și precizie în dozare și nu prin eliminarea amestecului. Altfel spus, Platon ne învață că puritatea constă mai puțin în separație cât în exactitate.

Aceasta este perspectiva din care se va reveni la întrebarea pusă. „Cred, într-adevăr, că nimeni n-ar putea afla ceva, prin firea sa, mai lipsit de măsură decât plăcerea și marea bucurie, și nici ceva mai cu măsură decât intelectul și știința”⁶. Nu rezultă, totuși, de

¹ *Philebos*, 16e-17a.

² *Ibid.*, 23b.

³ *Ibid.*, 16c.

⁴ *Ibid.*, 24d.

⁵ *Ibid.*, 27b.

⁶ *Ibid.*, 65d.

aici, că plăcerea trebuie exclusă din viața trăită cu măsură, căci dialogul se termină cu o celebră ierarhie – după toate aparențele *διὰκρισις*, despre care a fost vorba în calitatea sa de al cincilea gen :

1) În frunte, Binele (*τὸ ἀγαθόν*) care, precum Unu (*ἓν*), este inaccesibil în sine.

2) Dar dacă Binele nu poate fi surprins *μὴ ἰδέα*, „dintr-o singură privire“, el se lasă totuși întrezărit sub triplul chip al frumosului, al proporției și al adevărului¹.

3) În al treilea rând va veni *νοῦς καὶ φρόνησις*, *νοῦς*, adică *φρόνησις* (în latină : *prudentia*).

4) Știința, arta și opinia adevărată (dreaptă), adică nu numai științele exacte, ci tot ce se leagă de arhitectonică și folosește instrumente ca rigla, compasul, sfoara... – ceea ce „e necesar, dacă urmează să putem afla de fiecare dată și drumul într-acasă“².

5) Vom admite în al cincilea rând plăcerile însele, cel puțin în măsura în care ele presupun *μετρών*-ul. Ele nici nu cer altceva decât să se asocieze cu înțelepciunea care, la rândul său, le consideră, dacă sunt „adevărate și pure“, drept „rudele sale apropiate“.

6) „La al șaselea neam – cum grăiește Orfeu – conținuți podoaba cântării“³. Mai jos de plăcerea măsurată, nimic nu mai poate intra într-un frumos amestec.

Philebos se găsește în mod vizibil pe aceeași treaptă cu *Sofistul*, aflat el însuși pe aceeași treaptă cu cea de a patra ipoteză din *Parmenide*. Elanul spre puritate se transformă într-o căutare a măsurii. Dificultățile ce îi păruseră insurmontabile tânărului Socrate în prima parte din *Parmenide* sunt acum dezvoltate în ierarhia finală din *Philebos*. Această ierarhie are cinci niveluri, tot așa cum în *Sofistul* și chiar în *Philebos* erau cinci genuri. Nimic nu permite să se stabilească o corespondență între elementele acestui triplet.

În sfârșit, se cuvine remarcată opoziția dintre *Phaidon* și *Philebos*. În *Phaidon*, plăcerea e condamnată fără drept de apel : ea este cuiul ce ținutuește sufletul de corp și îl constrânge astfel să trăiască în „mâlul barbar,“ care e lăcașul actual al oamenilor. În *Philebos*, plăcerea însăși se înrudește cu *ἀγαθόν*, cel puțin în cazul când conține *ἡ μέτριον τε καὶ πόσων*. „Puterea Binelui“. *δύναμις τοῦ ἀγατοῦ*, sfârșește prin a-și găsi refugiu până și în plăcere. Ascetismul din *Phaidon* s-a umanizat.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 62b.

³ *Ibid.*, 66c.

Capitolul 2

MEDITAȚIA ASUPRA FIINȚEI ÎN FILOSOFIA LUI ARISTOTEL¹

Aristotel nu este primul, ci al doilea care predă filosofia. Diferența între raportul dintre Platon și Socrate și raportul dintre Aristotel și Platon : Platon nu i se opune nicăieri lui Socrate, pe care îl cunoaștem, de altfel, mai ales prin Platon. Dar ce raport există de fapt între adevăratul Socrate și Socrate al lui Platon?

Dimpotrivă, Aristotel i se opune lui Platon, atunci când își asumă demersul pe care Platon, în *Phaidros*, își propunea să-l numească, modest : *φιλοσοφία* (în opoziție cu *σοφία* : *σοφία* posedă, *φιλοσοφία* încearcă²). În realitate, a încerca înseamnă aici *φιλεῖν*. Deci *φιλοσοφία* este o *φιλιᾶ*. Fără îndoială, „dragostea” este anterioară lui Platon. Parmenide : „Înainte de toți zeii, a dat la iveală Iubirea”³. Heraclit : *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*⁴. Dar dragostea platoniciană nu mai este aceeași, ea este, cum ar spune Rimbaud, „reinventată”⁵. Ceea ce este cu adevărat platonician în dragoste e tensiunea spre ceva ce, în final, ne scapă. Elan, nostalgie, plecare spre aiurea. Mallarmé spune, platonice : „Să fug! Să fug aiurea!”⁶.

Această fugă (*φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν*⁷) și acest „acolo” (*ἐκεῖ*) sunt deopotrivă platoniciene. Este motivul pentru care Nietzsche își va defini tentativa drept o „răsturnare a

¹ Curs ținut în anul 1959 la clasa terminală a Liceului Condorcet.

² *Phaidros*, 278d.

³ *Poem*, fragmentul 13.

⁴ *Fragmente*, B 123 : „Naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă”.

⁵ *Une saison en enfer*, „*Délires I, Vierge folle – L'époux infernal*”, în *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1972, p. 103 : „Dragostea trebuie reinventată, se știe”.

⁶ „Brise marine” ; trad. rom. de Șerban Foarță în Mallarmé, *Albion de versuri*, București, Univers, 1988.

⁷ *Theaitetos*, 176b : „Or, fugă înseamnă a deveni, după putință, cât mai asemănător divinității”.

platonismului“ iar Marx, în „A Doua teză despre Feuerbach“¹ îi reproșează chiar lui Feuerbach faptul de a continua platonismul : cu el, filosofia nu și-a recuperat *Diesseitigkeit*-ul, „faptul de a fi în partea aceasta“ ; ea mai este încă pierdută într-un dincolo. Hegel : tentativa sa constă în a face infinitul să se întoarcă din fuga sa platoniciană spre un dincolo („Infinitul este de partea aceasta“, spune Hegel). Este ceea ce face filosofia cu *Begriff* al său (*greifen*=*capere*) în opoziție cu ceea ce, în gândirea religioasă, rămâne *Vorstellung*. Religia pune în față, dar de partea cealaltă a fluviului. Modul în care infinitul este „de partea aceasta“ e dialectica (recuperarea infinitului în afară de fuga sa, de partea aceasta).

Feuerbach : materialist german, așa cum d'Holbach și Helvétius au fost materialişti francezi. Studii despre religie, despre creștinism. Pentru Feuerbach, ideile religioase nu sunt decât proiecția necesităților, simple ficțiuni imaginative. E necesar să se revină la materialitatea solidului etc. *Tezele despre Feuerbach* sunt propuneri ale lui Marx, ce constituie cartea materialismului marxist, Feuerbach nu a înțeles că, în materialism, esențialul este „subiectivitatea“ *praxis*-ului. Marx este în același timp pentru și contra lui Feuerbach, tot așa cum este în același timp pentru și contra lui Hegel.

Pe când Platon nu e niciodată împotriva lui Socrate, Aristotel se va declara adesea împotriva lui Platon : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Aceste cuvinte ale lui Cicero rezumă câteva rânduri din *Etica nicomahică*². Dar, opunându-se lui Platon, Aristotel rămâne în esență platonician. „Ideile platoniciene“ sunt niște „metafore poetice“, ele sunt „vorbe în vânt“³. Cu toate acestea, nimic nu este mai real decât *eîdos*-ul. Eroarea lui Platon constă *pur și simplu* în a-l fi sectionat și izgonit într-o lume aparte. *Χωρίζει*, spune Aristotel, „el *separă*“. Esențialul în filosofie este de a surmonta această separare „dialectică“ pentru a regăsi o unitate „filosofică“. Pentru Platon, dialectica și filosofia sunt sinonime. Aristotel opune, dimpotrivă, argumentației „prea generale“ a dialecticianului, privirea proprie, *οἰκεῖος λόγος*, a filosofului. Nu că Aristotel ar respinge dialectica, deoarece chiar și argumentațiile puțin vagi și

¹ Cf. *Études philosophiques*, Paris, Ed. sociales, 1968, p. 61.

² *Etica Nicomahică*, I, 4, la început.

³ *Metafizica*, A, 9, 991a 21-22.

puțin generale au o oarecare valoare, așa cum e cazul în retorică. Retorica este dialectica în acțiune. Platon e un retor remarcabil, dar ceasul seriozității a sunat. *Amicus Plato...*

STRUCTURA ONTO-TEOLOGICĂ A METAFIZICII

Dar despre ce e vorba în filosofie? Spre ce se îndreaptă *cercetările* sau *anchetele* sale? Căci la Aristotel, ta și la Platon, dispoziția inchizitorială rămâne esențială. Dimpotrivă, Parmenide sau Heraclit nu sunt încă inchizitori. Ei par să fi ajuns în mod natural la *θιγεῖν καὶ φάναι*¹, la acel „a atinge și exprima” a cărui apariție în prim-planul „cercetărilor” și al „anchetelor” platoniciene presupune ascunderea. Platon și chiar Aristotel vor vorbi cu nostalgie despre înaintașii lor. Aceștia erau, spune Platon, „mai aproape de zei decât noi”². Ei înțelegeau direct esențialul : *Ὀν καὶ Πᾶν*, Unul, adică Întregul. Soarta noastră este, dimpotrivă, de a ne croi cu trudă drumuri de la unele la altele, adică, spune Platon, de a dialectiza ceea ce lor le-a fost „dat să vadă”, și aici Platon enumeră cele trei etape ale dialecticii :

1) eristica vulgară după care sunt înnebuniți tinerii. A face să pară unu ceea ce e multiplu și multiplu ceea ce e unu. A se certa astfel la infinit. *Ἀδολεσχεῖν*³ = a trâncăni, „a afirma prăpăstii”.

2) marea separare între unu și multiplu. În opoziție cu *οἰαμεν* și *βοι*, ei spun omul-unu și boul-unu (cf. *Menon* : *ἡ διὰ πάντων τούτων ἐστίν*⁴). Cf. Ernst Jünger : „Porumbița care trăiește în toate porumbițele și pe care nici un vultur n-o va sfâșia vreodată”. Dar ajungem la un impas, doar dacă nu sărim cu picioarele împreunate de cealaltă parte⁵ ;

3) Adevărata dialectică, ce nu încetează să efectueze împăcarea unului cu multiplul, stabilind măsuri exacte. Ea va fi, de exemplu, dihotomia platoniciană sau silogismul aristotelic⁶.

¹ *Ibid.*, Θ, 10. 1051b 24.

² *Philebos*, 16c.

³ *Ibid.*, 14d-e.

⁴ *Menon*, 74a : „virtutea unică existentă în toate acestea”.

⁵ *Philebos*, 15a-b.

⁶ *Ibid.*, 16c-17a.

Una peste alta, se poate face acum mai mult decât puteau face înaintașii.

Dar care este, de fapt, obiectul cercetării? Înaintașii spusese: τὰ ὄντα : nu se traduce prin : ființările. Acest plural neutru, nu numai grec dar și sanscrit deja, spune mai degrabă diversitatea a tot ce e ființare. Citim, bunăoară, la Marc Aureliu : τὰ ὅλα, nu „mulțimile“, ci „tot ceea ce este împreună“ = universul. Cu Platon și Aristotel, singularul se substituie în mod natural pluralului : τὸ ὄν și chiar τὸ ὄν η ὄν, ființarea prin ceea ce este ființare. Aceasta e întrebarea lui Aristotel : τί τὸ ὄν η ὄν? A găsi un τί, un *quid* pentru ὄν η ὄν iată problema φιλοσοφία-ei.

Ὄν, εἶναι, *esse, être, sein*, ce înseamnă exact toate acestea? Astăzi, nimic. De unde tresăririle existențialismului : problemă și mister, va spune Gabriel Marcel (Copiii se distrează!). La Platon, acel ceva prin care ființarea este ființare, faptul de a fi sau onticitatea ființării, e numită οὐσία. Dar Platon scrisese mai întâi παρουσία. Poate că tocmai în funcție de acest παρά, atât de repede dispărut, trebuie înțeleasă οὐσία. Παρά se opune lui από. A fi înseamnă, pentru greci, a desfășura o prezență expusă pericolului absenței. Ființa este dimensiunea prezenței-absență. Prezența-absență a ființării este, spune Nietzsche, locul pericolului extrem. De unde *Poemul* lui Parmenide care încearcă să depășească pericolul, gândindu-l ca dimensiune fixă. Dacă, spune Parmenide, noi cunoaștem cu adevărat dimensiunea prezenței-absență, atunci suntem în măsură să înfruntăm orice. În caz contrar, nu putem decât să fim amețiți de preschimbarea prezenței în absență și de întoarcerile prezenței cu care nu încetează să ne amenințe absența. A medita filosofia greacă înseamnă a încerca să intrăm împreună cu grecii în dimensiunea prezenței-absență, cea unde ne aflăm cu adevărat în fața a ceva, înseamnă a încerca să accedem în dimensiunea epifanică sau mai degrabă antifanică a prezenței-absență (în ἐπι-στήμη).

Heraclit și Parmenide se află de la început în această dimensiune, numită de Heraclit ἐνταῦθα, de unde : „Și acolo (ἐνταῦθα), zeii sunt prezenți“¹. Cu Platon, ἐνταῦθα se divide în

¹ Despre părțile animalelor, I. 645a 21.

opoziția ἐνθάδε-ἐκεῖ (aici/acolo). Dar ce se află acolo? Ceva de care suntem frustrați aici, adică o prezență constantă, deși invizibilă privirii de aici. Prin ce „navigare” putem merge de aici acolo? E necesară adesea o „a doua navigare”¹.

Astfel, ceea ce studiază filosofia are adesea o dublă față. Pe de o parte, dimensiunea radicală a prezenței-absenței ; pe de alta, accesul la o prezență aflată ea însăși la adăpost de orice vicisitudine. Această prezență la adăpost de orice vicisitudine este prezența divină : τὸ θεῖον. În acest sens, filosofia este tentativă de teologie. Dar în primul sens? Folosind într-un mod foarte liber un cuvânt ce nu va apărea decât cu douăzeci de secole mai târziu, putem numi *ontologie* tentativa greacă de a descoperi λόγος-ul prezenței-absenței ca dimensiune ultimă a ființei. Această ambiguitate onto-teo-logică a filosofiei apare încă de la început.

Heraclit : Ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα² („Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus”). Fraza este ciudată prin acel οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει. Din capul locului, fraza lui Heraclit prezintă o ambiguitate ciudată : „dorește și nu dorește să”. Ambiguitatea onto-teo-logică răzbate deja în οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει. Metafizica lui Aristotel va prezenta cei doi versanți contopiți unul cu celălalt. Această uimitoare ambiguitate nu este aristotelică ; în ea se reflectă cuvântul lui Heraclit. A răspunde la această ambiguitate nu înseamnă a răspunde, ci poate a corespunde întrebării : Ce este filosofia? Din ea își va lua teologia avântul, în timp ce ontologia va suferi o lungă eclipsă.

Pentru Descartes, cuvintele „adevăr”, „substanță” sunt perfect clare. La fel pentru Spinoza : „*Per causam sui intelligo...*”³. Situația se va schimba o dată cu Kant și *Critica rațiunii pure* : bruscă reapariție a ontologiei care redobândește un loc central, acela deținut anterior de teologie. Ambiguitatea vorbelor lui Heraclit culminează la Aristotel, dar nu îi aparține lui Aristotel. Ea se napustește asupra lui din negura vremii.

¹ Phaidon, 99c-d.

² Fragmente, B 32.

³ *Etica*, I, definiția 1.

Ambiguitatea *Metafizicii* lui Aristotel

Să vedem mai exact această situație la Aristotel. La începutul cărții Γ din *Metafizica*, Aristotel spune : *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν*¹.

1) *ἔστιν* = există. Aristotel postulează existența a ceva. Dar a ce anume?

2) *Ἐπιστήμη τις* : o anumită știință? E posibil, spun filologii, ca *ἐπίσταμαι*, a ști, să fie o formă medială veche a lui *ἐπίστημι*, a sta lângă... *Ἐπιστήμη* → *ἐπίστασις* : a fi plasat înaintea, a sta în fața a ceva, dar astfel încât :

3) să se poată *θεωρεῖν*, avea în vedere acest ceva, în loc, bunăoară, de a-l transforma prin *ποίησις*. Aristotel mai adaugă că *ἐπιστήμη* despre care e vorba este *ἐπιστήμη θεωρητική*.

Să traducem : „Există o știință care consideră atât Ființa ca fiind cât și proprietățile ei esențiale“. Nu e vorba, desigur, de o parte anume din ceea ce ființează, ca în matematică sau în fizică (în matematică, ființarea e separată de orice *ύλη* ; în fizică, vorbim de ființare doar în măsura în care e caracterizată prin *κίνησις*). E vorba aici de o *θεωρία* care *ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*², „consideră ființa ca atare în general“. *Καθόλου* : citim în *De generatione et corruptione* : *Τὸ καθόλου καὶ πάντα περιέχον*³, „universalul, adică ceea ce îmbrățișează orice lucru“. Dar cum trebuie să-l înțelegem exact pe *περιέχειν*? Aristotel mai spune, în *Fizica* : *περιέχειν καὶ ὀρίζειν*⁴, „a învălui, altfel spus, a limita“. Deci, nu a învălui ca în cazul sacului lui Scapin, ci în așa fel încât, învăluindu-le, toate lucrurile. să primească limita ce revine de drept fiecăruia.

Dar totul rămâne încă ambiguu.

1) Citim în cartea Λ a *Metafizicii* : *περιέχειν το θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*⁵, „divinitatea îmbrățișează întreaga natură“. E aici, spune Aristotel, o tradiție foarte prețioasă moștenită de la strămoșii noștri. Divinitatea nu îmbrățișează în mod material, ca un sac, ci în sensul

¹ *Metafizică*, Γ, 1, 1003a 21.

² *Ibid.*, 1003a. 23–24.

³ *De generatione*, I, 3, 317b.

⁴ *Fizica*, III, 6, 207a 31–32.

⁵ *Metafizica*, Λ, 8, 1074b 3.

de τέλος, de desăvârșire. Într-adevăr, Aristotel spune despre τέλος că este *ὡς ἔσχατον ἐν πάντι* pe care îl περιέχει¹, „în orice lucru [tînta] este ultimul termen și conține în ea totul“. Divinul înbrățișează în sensul că desăvârșirea divină este cea care conferă în cele din urmă tuturor lucrurilor determinarea potrivită fiecăruia (*ἅπαντα μετρεῖται*). În acest sens, se poate spune : *ἐξ οὗ ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*², „de el depind, de el atîrnă Cerul și natura“. Deci acestea nu depind de decizia unui zeu creator, ci „divinul“ pune în mișcare, ca obiect al iubirii *ὡς ἐρώμενον*³, „pe cel care iubește acest obiect“.

Cu toate acestea, divinul, deși se poate spune despre el περιέχει *τὴν ὅλην φύσιν*, este definit totodată (cartea K) drept *φύσις τις ἐν τοῖς οὐσι*⁴, o anume „natură printre lucrurile existente“ – altfel spus, o anumită regiune, un anumit domeniu în ceea ce ființează. Este, neîndoielnic, cel mai demn de a fi onorat, *τὸ τιμιώτατον γένος*, ceea ce nu-l împiedică să coexiste la fel de bine cu alte domenii, a căror culme o constituie, tot așa cum Himalaya e acoperișul lumii. Citim în *De caelo* că *θεῖον*, ca *ἀμετάβλητον*, lipsit de *μεταβολή*, fără transformare, de netransformat – *vacans mutatione*, spune traducerea latină – este *τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον*⁵, „primul, în sensul de cel mai înalt“.

Astfel, studierea lui *ὁν καθόλου* (= *πάντα περιέχον*) este, într-un anume sens, studierea „teiologică“ a culmii ființării. „Teiologică“ mai degrabă decât „teologică“ (deși Aristotel numește *πρώτη φιλοσοφία*, în măsura în care aceasta se leagă de ceea ce e mai înalt în ființare, *φιλοσοφία θεολογική*), deoarece, chiar și în *ἀκρότατον ὄν*, Aristotel vizează mai degrabă un mod de a fi decât unitatea numerică a unei anumite ființări (*ens summum*). Unitatea acestui mod de a fi, care e culmea ființării, nu exclude un „politeism“, cum se va spune mai târziu. Acel *θεός* despre care vorbește Aristotel nu e decât *primus inter pares*, aceștia din urmă fiind 55 sau 47⁶. Suntem departe de „monotono-teismul“⁷ (Nietzsche) teologiei medievale și de „dovezile existenței lui Dumnezeu“.

¹ *Ibid.*, I, 4, 1055a 14–15.

² *Ibid.*, Λ, 7, 1072b 14.

³ *Ibid.*, 1072b 3.

⁴ *Ibid.*, K, 7, 1064a 33–34.

⁵ *De caelo*, I, 9, 279a 32–33.

⁶ *Metafizica*, Λ, 8, trad. Tricot, t. II, p. 695.

⁷ Cf. *Amurgul idoloilor*, „Rațiunea în filosofie“, § 1 și *Antichrist*, § 19.

Cu Aristotel nu a venit încă vremea ca, așa cum spune Nietzsche, cuvântul „cel mai lipit de divin“, adică cuvântul monoteist, să fie pronunțat de către un singur Dumnezeu. Zeii lui Aristotel râd cu un râs nietzschean în fața monoteismului medieval: „Și zeii toți au început atunci să râdă și legănându-se în jilțurile lor strigară: Oare divinul nu-nseamnă să existe zei, dar nici un Dumnezeu?“¹

2) Dar ὃν καθόλου (= πάντα περιέχον) nu e doar ἀκρότατον ὄν, culmea ființării, în sensul teologiei, căci se poate de asemenea citi, în cartea K, referitor la ceea ce Aristotel nu mai numește τὸ θεῖον, ci τὸ ὄν τε καὶ τὸ ἔν, „Ființa și Unul“: ταῦτα γὰρ μάλιστα ἄν ὑποληφθεῖη περιέχειν τὰ ὄντα πάντα², „căci acestea sunt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile“, și aceasta deoarece: ταῦτα... κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων³ sau καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα⁴, pentru că ele sunt καθόλου μάλιστα πάντων⁵. Ele sunt, de asemenea, πρώτα τῇ φύσει, „prime prin natură“. Acest ὄν-ἔν, despre care vorbește aici Aristotel și care este prin natură, nu mai e ceva unde tot ce există atinge culmea ființării, ci ceea ce poate fi spus mai întâi despre toate, adică πρότερον, a priori, despre orice ființare, fie ea efemeră, sau infimă, în măsura în care ea rămâne totuși o ființare. Nu mai e vorba aici de teologie, ci mai degrabă, pentru a folosi anacronic un cuvânt ce nu va apărea în filosofie decât douăzeci de secole mai târziu, de ontologie: care sunt trăsăturile fundamentale ce fac ca orice să poată „apărea“ ca ființare?

Ceea ce se va numi, aproximativ două secole mai târziu, metafizica lui Aristotel (Andronicos din Rhodos) are astfel două fețe. În această dualitate însăși se regăsește încă o descoperire mult mai veche decât filosofia lui Aristotel, și anume spusele enigmatice ale lui Heraclit cu privire la unicul σοφόν (înțelept) care οὐκ ἐθέλει καὶ

¹ Așa grăit-a Zarathustra. III. „Despre renegați“.

² *Metafizica*, K. 1, 1059b 28–29.

³ *Ibid.*, B, 3, 998b. 21: „ele mai mult decât oricare altele constituie predicatul tuturor lucrurilor“.

⁴ *Ibid.*, I, 2, 1053b 20–21: „ele sunt, dintre toate predicatelor, cele care au caracterul cel mai general“.

⁵ *Ibid.*, B, 4, 1001a 22: „noțiunile cele mai generale din toate“.

ἐθέλει Ζηὸς ὄνομα λέγεσθαι¹, „nu dorește și dorește să fie chemat cu numele de Zeus“. La Heraclit, negația precede afirmația. La Aristotel, se poate spune că între ele se stabilește un echilibru. După Aristotel, se va produce o eclipsă a negației ontologice în favoarea afirmației teologice – până în momentul în care, o dată cu *Critica rațiunii pure*, negația se va instala în centru, în timp ce afirmația va fi izgonită (provizoriu) în „problematică“. După Kant, se va încerca realizarea unei „sinteze“ a acestor două elemente. Cf. Hegel și Nietzsche : dificila sinteză a voinței de putere și a eternei reîntoarceri. Acesta va fi sfârșitul filosofiei. Nietzsche afirmă categoric, în prima parte din *Dincolo de bine și de rău* (§23), că a sosit momentul ca analiza realului să fie trecută prin „morfologia voinței de putere“, în care culminează eterna reîntoarcere a identicului. El definește nu un singur Dumnezeu, ci, asemenea lui Aristotel, un γένος. Supraoamenii țin de natura voinței de putere și a eternei reîntoarceri.

„Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ întreabă Heidegger² în *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Cum a ajuns Dumnezeu în filosofia lui Aristotel? Stranie călătorie face Dumnezeu în filosofie pentru a ajunge la constatarea lui Nietzsche : „Gott ist tot“³ (nu gestorben, ca Iisus, ci tot : crengi moarte, lemn mort)! E cel mai ciudat fenomen din istoria gândirii.

Prin unul din aspectele sale, metafizica lui Aristotel va fi prototipul teologiei medievale, care nu încetează să se refere la cartea Λ din *Metafizica*. Această referință, și nu povestea biblică face ca teologia medievală să devină teologie și nu doar o simplă expunere a articolelor fundamentale ale unei credințe. Sfântul Pavel și Luther sunt vehement antiteologi, adică se opun oricărei referințe la cartea Λ din *Metafizica*. „Ar trebui, spunea Luther, ca Aristotel să fie ars“, începând, desigur, cu cartea Λ. Teologia este marea viclenie a diavolului împotriva autenticității credinței : teologia este imposibilitatea de a crede. Teologia atrage după sine imposibilitatea lutheriană de a se ruga. La sfântul Toma, Dumnezeu este *prima causa*. Cum poți să te rogi în fața unei „cauze“? se întreba Heidegger. Dumnezeul teologiei, mai spune

¹ Fragmente, B, 32

² *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, ed. cit., p. 290.

³ *Știința viioasă*, §125 : „Dumnezeu a murit!“

el, este ceva în fața căruia e imposibil să te rogi, la fel cum e imposibil să fii dansator sau muzicant¹.

„ONTOLOGIA“ ARISTOTELICĂ

Lăsând de-o parte τὸ θεῖον (despre care nu există decât zece rânduri – se înțelege că, în aceste condiții, Dl. Gilson consideră „săracă“ teologia lui Aristotel – cartea Λ, 7), vom studia acum τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν – ontologia lui Aristotel.

Cu τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν, lucrurile devin încă și mai ciudate. Aici, definiția lipsește, căci definiția e dată prin genul specific. Or, τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν nu este un gen și, din această cauză, e de nedefinit. El este ceva despre care există gen. Este ceva ce e deja aici, cu condiția să existe gen. Tot ce are un gen are și un sens, dar nu și în cazul de față ; acest ceva există fără a avea gen : τὸ εἶναι φιλὸν οὐδὲν σημαίνει ἀλλὰ προσσημαίνει², „Ființa, redusă la nuditatea sa, nu semnifică nimic, ea prosemnifică“, adică se ascunde în semnificație, ca sens a mereu altceva. Dacă vrem să vorbim despre ea, o putem face în sens negativ : „εἶναι nu este esența a ceva“³.

Heidegger : „Ființa se ascunde tot atât cât se dezvăluie în ființare“⁴. Gorgias : „Pe de o parte, ființa este invizibilă dacă nu ajunge până la δοχεῖν, pe de altă parte δοχεῖν este lipsit de forță dacă nu ajunge până la 'εἶναι“⁵. Δοκεῖν = a se manifesta cu strălucire (cf. lumina pe care o împrăștiie Oedip în tragedia lui Sofocle). Ființa „nu indică ceva, ci προσσημαίνει τινα σύνθεσιν“⁶, spune Aristotel. Există ceva ce nu încetează să rămână ascuns, din moment ce există ceva care se manifestă. El nu se ascunde totuși în umbra unui mister, ci în excesul evidenței sale. Cel mai mic lucru ce se poate spune despre orice este : „este“. Aristotel va încerca să facă analitica lui „este“. Și va spune : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

¹ *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, ed. cit., p. 306.

² Referința nu a fost găsită.

³ *Analitica secundă*, II, 7, 92b 13–14.

⁴ *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. cit., p. 274.

⁵ *Fragments*, B 26.

⁶ *Despre interpretare*, 3, 16b 24 : „implică o legătură“ (traducerea lui Tricot : „ea adaugă propriului sens o anumită îmbinare“).

Accepțiunile multiple ale ființei : omonimie și analogie

Ceea ce se spune *μοναχῶς*, se spune sinonimic. Ceea ce se spune *πολλαχῶς* se spune omonimic. Ființa este un *πολλαχῶς λεγόμενον*, dar, dacă orice omonim e un *πολλαχῶς λεγόμενον*, reciproca nu e valabilă. Această situație ciudată va fi numită de scolastici *analogia*. Astfel, *ὄν* nu este nici sinonim, nici omonim, el este analogic : pluralitate de fețe în interiorul unui aceluiași ținut. Dar care ținut? Aristotel nu o spune. El spune doar că ființa apare ca având patru fețe :

- 1) după categorii ;
- 2) după raportul *δύναμις-ἐνέργεια* ;
- 3) după raportul *οὐσία-συμβεβηκος* ;
- 4) ca *ἀληθές τε καὶ ψεῦδος*.

Există așadar un ținut al ființei care nu e simplu, dar e, totuși, unul. Obscuritatea sa provine din aceea că este prea evident. Cartea A din *Metafizica* lui Aristotel : „Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliecilor față de lumina zilei este și aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea față de lucrurile care în mod natural sunt cele mai evidente din toate”¹. Ciudat mister al evidenței, al ascunderii și al analogiei.

Observația că metafizica lui Aristotel are două fețe nu e nouă : ea a fost făcută în speță de Lachelier într-o notă la cuvântul „metafizică” în *Vocabularul filosofic* :

„Cred că trebuie să se pornească de la Aristotel, pentru care *φιλοσοφία πρώτη* era știința [...] elementelor și a condițiilor existenței în general [...]. Dar, la Aristotel deja, ideii condițiilor existenței în general i se adaugă cea a unei ființe a cărei existență e considerată drept condiția supremă a existenței tuturor celorlalte, Dumnezeu.

Cred că metafizica, cu începere din acest moment și atâta timp cât oamenii au crezut în ea, a fost mereu o știință dublă [...]. Nu știu care este acum viitorul metafizicii ; cât despre mine, aș vrea ca ea să redevină știința ființei, în dublul sens de existență în general și de totalitate a existențelor [...]”².

¹ *Metafizica*, A, 1, 993b 9–11.

² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1972, pp. 614–615.

Ne vom mulțumi să subliniem în trecere câteva naivități :

1) „la Aristotel deja“, „cu începere din acest moment“ : în realitate nimic nu începe cu Aristotel. Dualitatea ce caracterizează *φιλοσοφία πρώτη* nu face decât să reflecte, dezvoltând-o, o dedublare ce se manifestă înainte de Aristotel, în faptul anterior că, după Heraclit, *σοφὸν*, Unicul *οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει*, „nu dorește și dorește să fie chemat cu numele de Zeus“ ;

2) „atâta timp cât oamenii au crezut în ea“ : nu metafizica, spune bunăoară Heidegger, face obiectul unei credințe ce poate fi acceptată sau revocată după voie, ci Occidentul însuși, în măsura în care el ne aparține tuturor. „De metafizică nu te poți descotorosi ca de o opinie“¹. Metafizicii îi pasă la fel de puțin de „credința“ noastră în ea cât le pasă Partenonului sau catedralei din Chartres. Continuitatea sa monumentală îi este suficientă ;

3) „cât despre mine, aș vrea“ : dacă metafizica nu are ce face cu credința noastră în ea, ei îi pasă încă și mai puțin de ceea ce „ar vrea, cât despre el“, fie și cel mai eminent, cel mai general inspector al „agregațiilor“ în filosofie. Trecerea de la metafizica lui Kant la cea a lui Hegel, de la cea a lui Hegel la cea a lui Nietzsche și de la cea a lui Nietzsche... Dar la ce? Iată un lucru de care ar trebui totuși să se țină seama.

Să încercăm însă acum să studiem, urmându-l pe Aristotel, *ὅν ἢ ὅν* nu ca pe o culme teiologică a ființării, ci drept cea mai universală dintre toate cele ce se atribuie = ceea ce *μάλιστα κατηγορεῖται*.

Ce putem spune despre ea? Cum s-o definim? Ne lovim de o primă dificultate. Dacă putem spune ceva despre ea, nu e nicidecum în cadrul unei definiții. Și aceasta deoarece *ὅν ἢ ὅν* este *de nedefinit*.

Să precizăm : a defini înseamnă, într-adevăr, a indica un gen și a-l specifica grație unei diferențe. Exemplu : omul este un animal (gen) rațional (diferență). Or, dacă ființa este cea mai generală dintre toate cele ce sunt atribuite, ea nu poate avea unitatea genului. Căci, având în vedere faptul că ea se spune despre toate, ea ar trebui să se spună de asemenea despre diferențele care o specifică, lucru imposibil : nici un gen nu se poate spune despre propriile sale diferențe. Este ceea ce a stabilit în mod dialectic

¹ *Essays et Conférences*, trad. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 81.

Aristotel în *Logica* sa. Genul se spune despre specie – orice om e animal – și nu despre ceea ce o diferențiază ca specie.

1) Dacă s-ar spune despre diferență, el s-ar spune de mai multe ori despre specie – de atâtea ori câte diferențe există. Omul ar fi animal ca om, ca rațional, ca biped.

2) Mai mult, dacă genul s-ar spune despre diferență, diferența ar deveni o simplă specie a genului; raționalul și bipedul ar fi specii de animale ca oamenii, câinii sau caii.

Deci ființa e prea universală pentru a fi un gen. Acest caracter transgeneric al ființei este cel ce va motiva faptul că în Evul Mediu ființa va fi percepută ca un „transcendental”. Ființa nu e unicul transcendental. Binele, adevărul, frumosul, unul sunt de asemenea astfel de *termini transcendentales*.

Dar dacă ființa nu admite unitatea generică și dacă, în consecință, ea scapă prin natura sa cuprinderii într-o definiție, nu ne rămâne decât s-o caracterizăm într-un mod *negativ*, ceea ce va și face Aristotel. El va spune despre ființă: *οὐκ ἔστι οὐσία οὐδὲν*¹, „că ea nu e *οὐσία*, adică „ea nu este esența a ceva”; și, de asemenea: *οὐκ ἔστι σῆμαίον τοῦ πράγματος*², „că ea nu este sensul nici unui lucru (dimpotrivă, animal rațional este definiția omului). El va merge chiar până la a spune: *αὐτὸ γὰρ οὐδὲν ἐστι*³, „ea singură nu indică ceva”. Totuși, acest nimic care e ființa nu este unul, căci dacă ființa nu este nimic prin ea însăși, dacă ea nu este *ψιλόν*, redusă la nulitatea sa, semnificația nici unui lucru, cel puțin *προ-σημαίνει τινα σύνθεσιν*⁴, „implică o legătură despre care noi nu ne putem face o idee fără lucrurile legate”, de exemplu legătura animalului, a bipedului, a raționalului în om. Astfel încât acest *μικρόν τῷ ὅγκῳ*, acest „restrâns ca volum” este, totuși, *κράτιστον*⁵, „foarte puternic”. *Προ-σημαίνει*, el nu încetează de a semnifica *πρός*, dincolo de el, astfel încât este el însuși presupus, subînțeles și dacă putem spune așa, ascuns în semnificația oricărui lucru ce are sens. El se „diferențiază” de orice *πρᾶγμα* căruia nu îi este *σημεῖον*, indicativ. Indicativ a nimic, el este indicația, revelația, *ἐρμηνεία* a toate! În sensul tuturor celor ce există se află mereu

¹ *Analitica secundă*, II, 7, 92b 13–14.

² *Despre interpretare*, 3, 16b 22–23.

³ *Ibid.*, 3, 16b 23–24.

⁴ *Ibid.*, 3, 16b 24.

⁵ *Etica Nicomahică*, X, 7, 1178a, la început.

ascuns ceea ce nu este încă (*οὐ πω*) sens a ceva. Ființa este o astfel de tănuire. Nimicul ființei este invizibilitatea ce cuprinde tainic în sine și face posibilă orice manifestare virtuală a sensului. Aici e cazul să dăm atenție vorbelor enigmatice ale lui Gorgias care, într-un mod diferit de cel al lui Aristotel, spune ceva în esență identic : deși acest lucru nu e întrutotul adevărat, spune Proclus, „ființa este invizibilă dacă e lipsită de aparență, iar aparența nu are forță dacă e lipsită de ființă”¹. Să fim atenți și la vorbele nu mai puțin enigmatice ale lui Heidegger : „Ființa se ascunde tot atât cât se dezvăluie în ființare”².

Prin urmare, sub orice desfășurare posibilă de semnificație se află o ascundere insignifiantă a ființei. Aristotel își va propune să reflecteze asupra unei astfel de ascunderi pentru a o face să apară în bogăția sa mereu subînțeleasă. Căci aici ne așteaptă o surpriză. Ceea ce rămâne ascuns în orice desfășurare posibilă a semnificației și care, în consecință, e nimic față de semnificația oricărui lucru, acest nimic, așadar, nu e vidul penuriei, ci o bogăție multiplă, iar filosofului îi revine s-o descopere. Este ceea ce face Aristotel, este ceea ce va face Kant în *Critica rațiunii pure* atunci când descoperă extraordinara bogăție pe care o implică *a priori*, în aparența aprioricului, cea mai neînsemnată dintre „experiențele” noastre. În acest sens, *Critica rațiunii pure* este de la un capăt la altul un exercițiu de stil aristotelic.

Bogăție multiplă, am spus : într-adevăr, ființa, în ascunderea nimicului său – Aristotel nu obosește s-o repete – „*λόγος* se spune în multiple feluri” : *τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς*.

Ce înseamnă acest *πολλαχῶς λέγεσθαι* folosit de Aristotel pentru a caracteriza nimicul care este ființa? Rimbaud : „a cerceta invizibilul și a auzi neantul”³. În general, atunci când ceva se spune în mai multe feluri înseamnă că semnificația sa este omonimă sau echivocă. Omonim (echivoc) se opune lui sinonim (univoc). Micul tratat al *Categoriilor*, ce precedă *Logica*, începe tocmai printr-o definiție a cuvintelor „omonim” și „sinonim”. De exemplu, toate genurile sunt enunțate despre speciile lor sinonimic⁴. În cazul

¹ *Fragments*, B, 26.

² *Chemin qui ne mènent nulle part*, p. 274.

³ *Lettre à Paul Demeny*, 15 mai 1871, în *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 253.

⁴ *Topica*, II, 2, 109b 5–7.

omonimelor, dimpotrivă, numele este același, dar *λόγος*-ul e altul. De exemplu, dacă spun în franceză *OU*, este vorba de o lună a anului (*ouît*), de o plantă cu frunze perene (*houx*), de un adverb (*où*), de o conjuncție (*ou*), de o interjecție (*ouif*)? (toate aceste cuvinte se pronunță identic). *OU* se spune în multiple feluri.

Dar dacă în *πολλαχῶς λέγεσθαι* omonimia este cea care conținea esențialmente, reciprocă nu e valabilă. Există *πολλαχῶς λεγόμενα* care nu sunt pur și simplu omonime. De exemplu, *ιατρικόν*. Se spune un termometru medical, un tratament medical, un centru medical, o somitate medicală... E evident că nu într-un mod sinonimic sau univoc poate cuvântul „medical” să califice în același timp un termometru, un tratament, un centru, o somitate. Dar nu e vorba nici de o simplă omonimie. În măsura în care sunt calificate prin cuvântul „medical”, toate lucrurile disparate fac totuși parte dintr-o aceeași familie. Ele privesc în aceeași parte sau, mai degrabă, spune Aristotel, *πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν*¹, despre ele „se vorbește în raport cu un oarecare punct de vedere și cu privire la o anumită natură”, pentru că este vorba, în toate cazurile, de conservarea sănătății. Ceea ce este astfel exprimat, nici *κατὰ πολλὰ* ca în omonimie, nici *καθ' ἓν* ca în cazul sinonimiei, ci *πρὸς ἓν*, deschide un câmp nou, intermediar între cel al omonimiei și cel al sinonimiei. Este ceea ce se va numi în Evul Mediu câmpul *analogiei*.

Dar ce este de fapt analogia? Este, spune Aristotel, una din cele patru forme esențiale ale unității (există chiar o a cincea formă a Unului, *ἓν τῷ ἐφεξῆς*, unitatea serială², pe care Aristotel o opune unității *πρὸς ἓν* în *Metafizica*³, unității nimbului [*ἡ ἅλως*] în *Meteorologice*⁴ – ea va fi folosită pentru a extinde analogia lumii la Dumnezeu (*analogia entis*)⁵ – și o a șasea, însuși *ἓν-ὄν* ca *κοινότατον*).

Într-adevăr, Unul poate avea patru forme : *Τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἓν, τὰ δὲ εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν*⁶ = „ceea

¹ *Metafizica*, 2, 1003a 33–34.

² Cf. definiția din *Fizica*, V, 3, 226b–227a.

³ *Metafizica*, Γ, 2, 1005a 10–11.

⁴ *Météorologiques*, III, 3, Paris, Vrin, 1965, p. 192.

⁵ *Metafizica*, trad. Tricot, t. I, p. 190, nota 4.

⁶ *Metafizica*, Δ, 6, 1016b 31–32.

ce este unul are această însușire fie în raport cu numărul, fie cu specia (în sensul latin : *species*), fie cu genul, fie cu analogia¹. Și Aristotel adaugă că, în această succesiune, formele anterioare ale unității le implică pe acelea care urmează : „lucrurile următoare de fiecare dată urmează celor dinainte”², însă nu și invers. Astfel, ceea ce este unu după număr este la fel și după *εἶδος*, dar nu și invers : ceea ce este unu după *εἶδος*, nu este în mod necesar și după număr etc. Deasupra unității generice mai pot exista încă genuri ce diferă prin unitatea de analogie : unitatea de analogie e transgenerică (așa cum unitatea generică e trans-specifică, iar unitatea specifică, transnumerică). Aristotel n-a fost primul care a formulat această idee. Ea se află și în centrul reflexiei platoniciene asupra lui *ἀγάθον*. Nu putem avea o cunoaștere generică a ei, dar putem cunoaște ceva din ea prin ceea ce Platon nu numește încă analogie. Dacă e indispensabil să se aibă în vedere (*κατιδεῖν*) *ἀγάθον*, (binele), pentru ca *πρᾶξις* să nu fie nulă, este totuși imposibil ca el să fie „capturat”, *μία ιδέα*³, într-o singură vedere. Deși *ἀγάθον* este ceea ce, în ființare, se află cel mai bine pus în lumină (*τὸ φανότατον τοῦ ὄντος*⁴), el e prea „difícil de văzut” (*μόγισ ὀρᾶσθαι*⁵) pentru a putea fi învățat *ὡς ἅλλα μαθήματα*⁶, „asemena celorlalte științe”. El e *οὐδαμῶς ρήτὸν*⁷ (neformulabil mai degrabă decât indicibil) și nu ne putem expatria până la el decât *ἐκ πολλῆς συνουσίας καὶ τοῦ συζητῆν*⁸ „pornind de la multă ființă-cu, adică petrecându-ne viața cu el”. Atunci ceva din el se descoperă în suflet „așa cum, brusc, din scânteie țâșnește lumina”⁹. Și astfel, chiar dacă, la sfârșitul lui *Philebos*, este imposibil să se captureze *ἀγάθον* într-o singură vedere (*μία ιδέα*), avem cel puțin posibilitatea de a-l cunoaște sub trei aspecte : *καλός*, *συμμετρία*, *αλήθεια*¹⁰ (frumosul, proporția, adevărul). Doar în felul acesta ne

¹ *Ibid.*, 1016b 35

² *Philebos*, 65a.

³ *Republica*, VII. 518b.

⁴ *Ibid.*

⁵ „Scrisoarea VII”. 341a

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 341d.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Philebos*, 65a.

¹⁰ *Republica*, VII. 518c.

putem îndrepta spre Bine *σύν ὅλῃ τῇ ψυχῇ*¹⁰ „cu întreg sufletul“ nostru.

Leția lui Platon nu a fost uitată, ci, dimpotrivă, dezvoltată și fixată prin termenul exact de analogie. De exemplu, întreaga biologie a lui Aristotel e însuflețită de acest spirit transgeneric al analogiei, care stabilește unitatea dincolo de asemănări și deasupra distincției între genuri. Este, după cum citim la sfârșitul *Meteorologicelor*¹, ceea ce Empedocle întrezărise deja (într-adevăr, e la fel de imposibil pentru cel ce gândește să rateze adevărul cum e pentru arcaș „să nu poată nimeri o cogeamite poartă“²; pur și simplu, lucrurile adevărate au fost spuse *ἀμυδρῶς*, în mod vag). Cu toate acestea, Aristotel îl citează pe Empedocle : *Ταὐτὰ τρίτες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν περὰ πυκνὰ καὶ λεπιδες γίνονται ἐπὶ στιβαροῖσι μέλλουσιν*³ = „Aceleași vin mereu blana animalelor și frunzele și penele strânse ale păsărilor și solzii pe membrele robuste“.

Ταὐτὰ... γίνονται : toate acestea cresc aceleași, respectiv blana, frunzele, penele, solzii, dar acest „aceleași“ aparține analogiei, nu identității generice. Distincția „rasială“ sau generică, departe de a exclude, implică, dimpotrivă, unitatea mai înaltă a analogiei. *Τὰ πολλὰ ζῶα ἀναλογον ταντο πέπονθεν*⁴, „Majoritatea animalelor a suferit aceeași analogie“, și aceasta în pofida distincției generice care le separă unele de altele. Analogia e climatul comun al separării raselor. Umanitate : gen uman? specie umană? sau analogie?

În mod vizibil, aici, ca și la sfârșitul lui *Philebos*, concepția despre analogie depășește limitele, trece dincolo de analogia matematică la care se limita încă Platon atunci când preciza, în *Gorgias*, că respectivul cuvânt e împrumutat din limba geometrilor⁵. În geometrie, analogia = proporție, adică egalitate de raporturi. Evident, se poate spune foarte bine că pana este pentru pasăre ceea ce este frunza pentru copac, blana pentru mamifere și solzii pentru crocodil. Aceasta e analogia matematică. Dar *de ce* această analogie, dacă nu pentru că aceste lucruri diferite privesc toate

¹ *Μετεωρολογικες*, IV, 9, ed. cit., p. 281.

² *Μεταφυσικα*, A, 1, 993b, la început.

³ *Μετεωρολογικες*, IV, 9 387b 4-6.

⁴ *Despre părțile animalelor*, I, 4, 644a 23.

⁵ *Gorgias*, 465b-c

spre altceva (*πρὸς ἄλλο*) care este, la urma urmei, ceva-unul (*πρὸς ἓν*). În toate cazurile, blana, penajul, carapacea, frunzișul acoperă și protejează ceva ce trăiește. Rațiunea profundă a acestui fapt este că totul privește în cele din urmă *πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν*¹. În Evul Mediu, sfântul Toma va face aici o precizare terminologică : el va distinge analogia „proporțională“ care e doar matematică și pe care o consideră secundară, de ceea ce el va numi *analogia attributionis*. Principală este tocmai această analogie de atribuire. Când o față și o grădină sunt calificate, și una și cealaltă, ca fiind „vesele“, nu mai e vorba de o analogie de proporție, ci de o analogie de atribuire, în măsura în care aceste lucruri atât de diferite cum sunt fața și grădina privesc totuși în aceeași parte. La Empedocle, blana, frunzișul, penajul, carapacea privesc în aceeași parte – ca, la Platon, frumusețea, proporția și adevărul. Descartes va scrie la rândul său în „Réponses aux deuxièmes objections“ : „Există mai multă analogie (*analogia*) sau relație (*paritas*) între culori și sunete decât între lucrurile corporale și Dumnezeu“². Aici, analogia este, în esență, între forme care, luate în parte, ar fi pur și simplu disparate. Gustul pentru matematică n-a ucis, măcar la Descartes, simțul pentru analogia de atribuire.

După Aristotel, analogia de proporție, cea care presupune patru termeni, nu permite nimic altceva decât metafore. Bătrânețea fiind față de viață ceea ce este seara față de zi, se va spune despre bătrânețe, metaforic, adică prin deplasare (*μεταφορά*), că ea este seara vieții³. Cealaltă analogie, dimpotrivă, e mult mai baudelairiană. Într-adevăr, ea este atentă în esență, la acel ceva unde, „Într-un acord în care mari taine se ascund / Ca noaptea sau lumina, adânc, fără hotare / Parfum, culoare, sunet se-ngână și-și răspund“⁴.

Pentru sfântul Toma, distincția între analogia de atribuire și analogia de proporție nu face decât să arate spre o a treia analogie care le conține pe amândouă și despre care, bineînțeles, Aristotel nu vorbește : *analogia entis*. *Analogia entis* e motivată de dificultatea

¹ *Metafizica*, Γ. 2. 1003a 33–34.

² „Réponses aux deuxièmes objections“, A. T., IX, 107 : Alquié, II, p. 559.

³ *Poetica*, 21, 1457b 24.

⁴ Baudelaire, „Correspondances“ / *Correspondențe*, trad. rom. de Al. Philippide, în Baudelaire, *Les Fleurs du mal* / Florile răului, București, Ed. pt. Lit. Universală, 1967.

de a potrivi în unitatea ființei acel ceva prin care ea este finită și infinită deopotrivă. Există oare, într-adevăr, un singur nume a cărui semnificație „*Deo et creaturis sit communis*”¹ să fie comună atât lui Dumnezeu cât și creaturilor? Aici Descartes evacuează, cum spune Husserl, scolastica în general², mai precis doctrina scolastică a ființei de care (în opoziție cu Meister Eckhart) „i-a păsat prea puțin”³ și pe care o tratează „de sus” (cf. Péguy⁴), căci nu-i bănuiește seriozitatea și importanța. Heidegger : „*er weicht der Frage aus*”⁵ = el filosofează cu aroganță. Cartezianismul este uneori o aroganță filosofică! La fel Spinoza : „*proprietas Dei*” ar trebui să difere cu totul de acelea ale omului și, în afară de nume. „*non alter scilicet quam [...] canis, signum caeleste, et canis, animal latrans*”⁶. Sfântul Toma va dezvolta, fără a o tematiza în mod expres (ceea ce va face de-abia Cajetan, în 1530), o doctrină a analogiei. Teologi mai îndrăzneți sau mai „subtili”, adică mai puțin „angelici” – într-un cuvânt : mai heideggerieni – vor respinge *analogia entis*. Meister Eckhart, rupând analogia în favoarea omonimiei, va îndrăzni să spună mai degrabă : Dumnezeu nu există. Invers, Duns Scotus, rupând analogia în favoarea sinonimiei, va profesa univocitatea ființei. Astfel de îndrăzneli nu vor fi întotdeauna apreciate la Roma, iar Meister Eckhart a fost chiar suspectat de erezie. Este analogia baudelaireană analogie a ființei sau doar analogie de atribuire? Este ea tomistă sau doar aristotelică? Aceasta e întrebarea spinoasă a „creștinismului” lui Baudelaire.

Diferența între Meister Eckhart și Descartes (sau Spinoza) constă în aceea că :

1) Meister Eckhart ia o *poziție critică* față de sfântul Toma, la fel ca Aristotel față de Platon ;

2) Descartes, dimpotrivă, se mulțumește, arogant, să se comporte, cum spune Husserl în *Krisis*, ca „*total ablehnend*” în ceea ce privește „*die gesammte Scholastik*”⁷, respingând în totalitate

¹ *Principes*, I, § 51, A. T., IX : 2, 46 : Alquié, III, p. 121.

² *Krisis*, M. Nijhoff, 1954, p. 392 ; trad. fr. cit., p. 434.

³ Henri Gouthier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 279.

⁴ „Note conjointe sur Descartes et la philosophie cartésienne”, *Oeuvres en prose*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1992, t. III, p. 1280 : „În istoria gândirii, Descartes va fi mereu acel călăreț francez care a luat un start atât de bun”.

⁵ *Sem und Zeit*, p. 93 ; trad. rom., p. 104 : „prin dominația autoritară...”

⁶ *Etica*, I, 17, Notă : [...] să aibă comun între ele tot atât cât au comun între ei Căinele, constelația de pe cer, și căinele, animalul care latră” (trad. rom., p. 24).

⁷ *Krisis*, M. Nijhoff, 1954, p. 392.

ansamblul scolasticii“ – iar Spinoza face la fel cu al său *signum – animal*.

Dacă ființa e un analog în sens aristotelic, problema va consta acum în a etala diferitele accepțiuni conform cărora ființa, a cărei ascundere într-o insignifianță aparentă animă în realitate orice semnificație, este spusă analogic : τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς. Diferitele accepțiuni ale ființei sunt explicate de Aristotel în *Metafizica*, Δ, 7. Distincțiile din Δ, 7 sunt reluate pe scurt în *Metafizica*, E, 2 :

„Ființa se ia în mai multe sensuri, ὧν, dintre care :

1) ἔν μὲν, unul este Ființa prin accident (κατὰ συμβεβηκός) ;
2) ἕτερον δέ, altul, Ființa ca fiind ceva adevărat prin opoziție cu neființa considerată ca egală cu falsul ;

3) παρὰ ταῦτα δέ, apoi, pe lângă acestea, Ființa considerată în cadrul diferitelor categorii (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) ;

4) ἔτι παρὰ ταῦτα, pe lângă aceste feluri de Ființă, mai e și Ființa în stare potențială și Ființa în act δύναμει καὶ ἐνέργεια¹.

Această cvadripartiție a ființei se reduce de altfel la o tripartiție : Aristotel nu mai menționează ființa prin accident. Πολλαχῶς = τετραχῶς sau τριχῶς. Să studiem mai întâi primul dintre sensuri.

Ființa prin accident și noțiunea de întâmplare

Συμβαίνειν = a merge împreună. Cuvântul are o semnificație foarte elastică, mergând de la legătura cea mai strânsă până la ceea ce nu mai este decât pură coincidență. Sensul plutește astfel între două extreme : *convenire, evenire*.

1) Sensul tare. Atestat în Δ, 30 : συμβεβηκότα sunt „acele însușiri ce revin unui lucru considerat în sine, dar care însușiri nu sunt cuprinse în esența lui. Astfel este însușirea triunghiului ca suma celor trei unghiuri ale sale să fie totdeauna egală cu două unghiuri drepte”².

E vorba de o proprietate care nu e vizibilă imediat, care nu figurează explicit în λόγος ὁριστικός, definiția lucrului, ci decurge din ea. În acest sens tare, categoriile însele însoțesc, după cum s-ar părea (K, 3), „Ființa ca fiind [...] în calitatea ei de Ființă”³. Acest sens tare al accidentului stă la baza tuturor celorlalte.

¹ *Metafizica*, E, 2, 1026a 33-36 și 1026b 1-2.

² *Ibid.*, Δ, 30, 1025a 31-32.

³ *Ibid.*, K, 3, 1061b 4.

2) Cu toate acestea, cuvântul *συμβεβηκός* evocă în general mai degrabă al doilea sens, cel de adăugire pur accidentală. În acest sens, spune Aristotel, nu există *θεωρία* accidentalului, căci e vorba de ceva mult mai nedeterminat (*ἀόριστον*). În acest sens, mai spune el, accidentalul pare a fi *ἐγγυς τοῦ μὴ ὄντος*¹, „înrudit cu Neființa“. De exemplu, dacă A nu este B decât prin accident, legătura dintre A și B este atât de îndepărtată încât doar cu dificultate se poate spune despre A că este B în sensul deplin al cuvântului „a fi“. Numai prin accident, spune Aristotel, muzicianul e alb sau clădește o casă². Proliferarea accidentelor va fi domeniul predilect al sofisticii, pe care Platon nu greșise așezând-o de partea neființei. Unde? În *Sofistul*. Întrebarea este : ce e sofistul? Sofistul e cel ce vinde neființa pe bani. Pentru a defini sofistul trebuie așadar să se dea un sens locuțiunii *μὴ ὄν*, chiar și cu prețul unui paricid, din moment ce părintele nostru Parmenide afirmase că drumul spre neființă e un impas.

E lesne de înțeles de ce Aristotel va lăsa deoparte studiul ființei prin accident. El expune totuși a gândire originală cu privire la accident dar nu în *Metafizica*, ci mai degrabă în cartea a doua a *Fizicii* (capitolele 5 și 6).

Fizica nu studiază ființa ca ființă, ci doar ființa în măsura în care ea e supusă schimbării. Ea nu este așadar *filosofie primă*, ci doar *filosofie secundă*. Fizica încearcă să readucă mișcarea la „cauzele“ sale. *Τὰ δ' αἰτίαν λεγεται τετραχῶς*³, „Aceste cauze sunt de patru feluri“. Fizica studiază ceea ce se produce „întotdeauna și în mod necesar“ în conformitate cu aceste „patru cauze“ – sau măcar, mai modest, ceea ce se întâmplă *ἐπὶ πολὺ*, „în majoritatea cazurilor“. Într-adevăr, fizica nu e o matematică (cf. *Metafizica*, A, *in fine*) unde totul se întâmplă în mod necesar. Ea nu este nici o teologie – teologia aplicându-se ființei în măsura în care nu i se „întâmplă“ nimic, cleoarece este prin ea însăși și la urma urmelor eternă și imobilă. În fizică, *ἐπὶ πολὺ* ia în mod normal locul lui *ἀεί* și al lui *ἐξ ἀναγκῆς*⁴.

¹ *Ibid.*, E. 2. 1026b 21.

² *Fizica*, II, 5, 196b 26–27.

³ *Metafizica*, A, 3 983a 26–27.

⁴ *Ibid.*, Δ, 30. 1025a 5.

Lucrurile care nu se produc în acest fel, adică *fizic*, au drept caracteristică esențială etalarea lui *οὐ ἔνεκα* (traducere latină : *finalitas*). Într-adevăr, *οὐ ἔνεκα* este una din cele patru „cauze”. Ne așteptăm astfel la o concordanță între *οὐ ἔνεκα* și *ἐξ ἀναγκῆς*, sau cel puțin *ἐπὶ πολὺ*. Or, observă Aristotel, sunt lucruri care, producându-se *παρὰ τὸ ἀναγκαῖον*, și chiar *παρὰ τὸ ὥς ἐπὶ πολὺ*, există astfel încât în ele se poate totuși manifesta *οὐ ἔνεκα*. Bunăoară un trepied pe care îl aruncăm în aer la întâmplare poate cădea totuși pe picioarele sale. Din acel moment, iată-l stând *ἔνεκα τοῦ καθῆσθαι*¹ (în așa fel ca să servească de scaun”). Or, nu pentru aceasta a căzut un astfel de lucru. El a căzut *pentru nimic* (*αὐτόματην κατέπεσεν*). Altfel spus, conchide Aristotel, jucându-se cu cuvintele cu aceeași dezinvoltură ca Platon în *Cratylus* sau în *Phaidros* : *αὐτόματος κατέπεσεν*², „a căzut din întâmplare”. „Mari zei s-au născut dintr-un calambur”³, spune Valéry. Întâmplarea (*τὸ αὐτόματον*) se întâlnește aici cu natura accidentului. Într-adevăr, între căderea trepiedului și cutare manifestare a finalității nu există nici o legătură esențială, nici după modul lui *αἰεὶ καὶ ἐξ ἀναγκῆς*, nici după cel al lui *ὥς ἐπὶ πολὺ*. Faptul că trepiedul *este* pe picioarele lui după ce a fost aruncat în aer la întâmplare e ceva dificil de enunțat după plenitudinea de sens a cuvântului *a fi*. A fi din întâmplare se situează deci, împreună cu accidentul, *ἔλλυς τοῦ μὴ ὄντος*, în vecinătatea neființei⁴.

Or, sunt multe lucruri care există astfel. În special stridiile ; dacă ele devin stridii, nu o fac după plenitudinea fizică a ființei în sensul de *φύσις*, ci după întâmplare și accident și în proximitatea neființei : *γίγνονται αὐτόματα*⁵, „ele se nasc prin generație spontanee”.

În același capitol, Aristotel face diferența între *αὐτόματον* și *τύχη*. Primul, *αὐτόματον*, are mai multă extensie. Tot ce e *τύχη* (*fortuna*) e și *αὐτόματον* (*casus*), dar reciprocă nu e valabilă. Nu există *τύχη* decât dacă se poate vorbi de *εὐτυχία* și de *ἀτυχία*, adică în contextul lui *πρᾶξις*⁶. Întâmplarea se rostește despre toate ființele ; norocul nu se rostește decât ființa capabilă de *πρᾶξις*, adică de *λογος* : *ζῶων λόγον ἔχον* – omul.

¹ *Fizica*, II, 6, 197b 17.

² *Ibid.*, II, 6, 197b 16–17.

³ *Variété*, I, Paris, Gallimard, 1924, p. 53.

⁴ *Metafizica*, E, 2, 1026b 21.

⁵ Cf. *Despre nașterea animalelor*, III, 11, 761a 12 sq.

⁶ *Fizica*, II, 6, 197b, la început.

Teoria hazardului va constitui una din temele fundamentale ale filosofiei. Găsim la Aristotel (*Fizica*, II, 5–6) prima definiție filosofică a hazardului ca manifestare inopinată a unui *ἔνεκα τοῦ* acolo unde nici o operă pe cale de a fi înfăptuită de către *φύσις* sau *διανοία* nu ne lăsa s-o așteptăm. Toate acestea presupun la baza interpretării aristotelice a lui *φύσις*, afinitatea sa strânsă cu *τέχνη* (*διανοία*), astfel încât astăzi, când ne străduim să înțelegem, avem impresia de a ne învărti într-un cerc (vicios, cum se spune uneori) : Aristotel contra lui Aristotel. „Arta“ imită „natura“, spune Aristotel. Dar reciproca nu e mai puțin adevărată : „natura“ imită „arta“ – *φύσις* și *τέχνη* fac parte din aceeași familie, nu și din același gen, ci sunt, o dată mai mult, s-ar părea, transgeneric analogice. *Φύσις* și *τέχνη* se desfășoară, și una și cealaltă, spre *ἔργον*, altfel spus spre *τέλος*. Pindar : *ἐν πείρα τέλος διαφανέται*¹ : „Numai supus încercării/Fiecie limpede-arată desăvârșirea sa“.

Doar după Aristotel *τέχνη* și *φύσις* se vor separa una de alta pentru a se opune ca *ars* și *natura*. Filosofia nu încetează de altfel să trăiască cu nostalgia unității pierdute. În filosofia modernă, Kant, după ce enunță în *Critica facultății de judecare* opoziția dintre artă și natură, va defini totuși geniul ca fiind natura ce dă reguli artei. Spiritul genial este din nou un „favorit al naturii“ (*Günstlin der Natur*)². E deja romantismul, se va spune (Hegel o va zice pe șleau), doar dacă acest „romantism“ nu e mai degrabă o fidelitate față de tradiția aristotelică. Fidelitate opacă sieși – doar dacă Aristotel nu a fost chiar inițiatorul romantismului! Ambiguitate esențială a limbajului lui Kant : ce spune el de fapt despre geniul? Despre ce vorbește el?

Prin urmare, la cei ce vor veni după Aristotel, „natura“ și „arta“ se disociază iar „cauzalitatea“ se simplifică. Una din cele patru cauze, cea pe care Evul Mediu o va numi *causa efficiens*, va trece pe primul plan, celelalte mărginindu-se s-o urmeze până în momentul când, cortegiul împrăștiindu-se, cauzalitatea eficientă va rămâne să domnească singură.

Dumnezeul creștin, *creator* = *factor omnium* este în esență *causa efficiens*. Cauza eficientă, va spune Descartes, este principalul mijloc,

¹ *Nemeana a treia*, strofa IV, trad. rom. de Ioan Alexandru, în Pindar, Ode, III, București, Editura Univers, 1977.

² *Critica facultății de judecare*, § 49, Ak., V, 318 ; trad. rom.. p. 213.

ca să nu spunem singurul și unicul, care ne permite să stabilim prin demonstrație existența lui Dumnezeu¹. Din această perspectivă, teoria aristotelică a hazardului nu mai are unde să se fixeze. De unde două posibilități :

- a nega pur și simplu întâmplarea. A vorbi despre întâmplare înseamnă a ne mulțumi cu o viziune confuză asupra lucrurilor, a lua drept pozitiv ceva ce nu este negativ ;

- a ne strădui să redăm întâmplării o anume obiectivitate.

1) Spinoza : Întâmplarea nu e componentă efectivă a realului (cum va fi, într-un mod mai grosolan carolingian, *clinamen*-ul epicurienilor). El nu e decât o componentă imaginară a acestuia. Știința matematicii fiind cea care dă tonul – „*quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur*”² – legile naturii nu mai tolerează nimic ilegal. Nici o „contingență”, va spune Spinoza, adică nici o puțință de a fi ceva sau altceva, ci, de la un capăt la altul al lumii, o conexiune sau o înlănțuire universală ce nu slăbește nicăieri. Dacă oamenii cred în întâmplare, acest lucru se datorează unei gândiri deficiente, care se mai numește și *imaginație*.

Cartezienii, cu excepția lui Spinoza, fac totuși o distincție clară între o ordine obișnuită și o ordine extraordinară a naturii. Dar o fac pentru a păstra posibilitatea miracolului mai degrabă decât pe aceea a întâmplării : „Nu trebuie să rostești niciodată cuvântul întâmplare, fiule, spune întotdeauna Providență” – așa îl sfătuiește abatele Pirard pe Julien în *Roșu și Negru*. Dar cazul de față e mai subtil : abatele, al cărui jansenism e îmbrățișat cu spontaneitatea afecțiunii pe care i-o poartă Julien, se descurcă cum poate. El se descurcă, spune Stendhal, „vorbind ca un director de seminar”³.

Pentru Spinoza nu există nici întâmplare, nici miracol. Critica miracolului e nemiloasă în *Tratatul teologico-politic*. Această critică se face pe baza exegezei. Niciodată, spune Spinoza, Scriptura nu a vorbit cu adevărat despre miracole. Toate fenomenele evocate de ea sunt în final explicabile și nu invită decât la o suspendare a judecății. „Miracolele” sunt o invenție a celor ce nu înțeleg

¹ „Réponses aux quatrièmes objections” („Răspunsuri la cel de al patrulea șir de întămpinări”). A. T., IX, 184; Alquié, II, p. 681 ; trad. rom., p. 345.

² *Etica*, I, adaos; trad. rom., p. 43 : „Știința esențelor și proprietăților figurilor, nu a scopurilor”.

³ *Romans et Nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1947, t. I p. 444.

ebraica, Scriptura fiind dificilă nu prin gândirea ce s-ar ascunde în ea, ci „numai prin limbă”¹.

Dimpotrivă, Descartes, Malebranche, Leibniz admit miracolul. Fie pentru că Dumnezeu se află dincolo de legile naturii, din moment ce chiar el le-a instituit (Descartes), fie deoarece cunoașterea umană a legilor naturii nu poate sonda profunzimea înțelepciunii (Malebranche, citându-l pe sfântul Pavel). Îi putem apropia în voie pe Malebranche și Spinoza – Leibniz fiind mai degrabă de partea lui Malebranche.

În orice caz, Spinoza este cel mai radical. Din perspectiva sa asupra unei cauzalități mecanizate datorită faptului că e matematizată (mecanizată la suprafață, deoarece e matematizată în profunzime), manifestările neprevăzute ale lui *ἐνεκα τοῦ*, studiate de Aristotel, nu merită nici o atenție. Faptul că anumite lucruri frapază imaginația oamenilor, le produc plăcere, le provoacă teamă e cu totul nesemnificativ, lipsit de orice interes științific. Întâmplarea e exclusă din principiu. Înseamnă că omul *se imaginează* ca un stat în stat, în loc de a *se ști* ca parte dintr-un întreg.

2) Această interpretare pur negativistă a întâmplării este cea care, două secole mai târziu, îi va părea insuficientă lui Cournot. Contrar celor spuse de Spinoza întâmplarea conține ceva *obiectiv* (îl regăsim aici pe Aristotel : *φανερὸν ὅτι ἔστι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*)², ea nu e pur și simplu mărirea exorbitantă a unei impresii pur subiective. Cournot vorbește despre întâmplare în toate cărțile sale, în special în *Considérations* (la început), unde e vorba de istorie : „Întâmplarea nu este nicidecum, așa cum s-a repetat adesea, o fantomă creată pentru a ne ascunde nouă înșine propria ignoranță, nici o idee referitoare la starea variabilă și întotdeauna imperfectă a cunoștințelor noastre, ci, dimpotrivă, noțiunea unui *fapt adevărat în sine* și al cărui adevăr poate fi stabilit, în anumite cazuri, prin raționament sau, într-un mod mai obișnuit, constatat prin observație, ca adevărul oricărui alt *fapt natural*”³.

După Cournot, nu e suficient, cum credea Spinoza, să se afirme fără rezerve principiul cauzalității, pentru a elimina *obiectiv*

¹ *Tratatul teologico-politic*, cap. XIII, la început.

² *Fizica*, II, 5, 196b 15 : „este evident că norocul și întâmplarea sunt ceva”.

³ *Considérations...*, *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin, t. IV, p. 9.

întâmplarea. Dimpotrivă, *afirmarea fără rezerve a cauzalității este cea care face posibilă existența obiectivă a întâmplării*. Dar în ce condiții, neobservate de Spinoza? Cu condiția de a interpreta cauzalitatea nu ca pe o serie lineară, ci ca pe o încrucișare de fascicule.

Pentru ca să existe încrucișare de fascicule e necesar ca seriile cauzale „lineare” în sine (lineare, spune Cournot, „fiindcă modul cel mai simplu de a le reprezenta e de a imagina puncte aliniate unele după altele”¹), să poată fi *independente* unele de altele – ceea ce e, într-adevăr, cazul. Ceea ce numim lumea este în realitate un sistem de lumi ce nu încetează să interfereze. Dar pentru o inteligență superioară celei a omului, ar fi vorba de întâmplare.

Una din consecințele aparent paradoxale ale teoriei lui Cournot este că imprevizibilitatea nu e nicidecum caracteristică întâmplării. Lovirea unei planete a sistemului solar de către o cometă străină acestui sistem ar rămâne un fenomen întâmplător în sensul lui Cournot „chiar dacă astronomii ar fi de acum în măsură să calculeze epoca întâlnirii”². La urma urmelor, întâmplarea e definită obiectiv prin fenomenul *întâlnirii*, care este pe de-a-ntregul conform limbajului. La Fontaine, de exemplu, spunea despre cele două capre ale sale că ele „Mai sus de nori, acolo-n slăvi, pe munte/Aveau din întâmplare să se înfrunte”³. Nici că s-ar putea ceva mai conform cu teoria lui Cournot.

3) Dar mai există și un al treilea rând. Se vorbește de asemenea despre hazard în cazul anumitor jocuri numite „de noroc”. Chiar aici se află, în limba franceză, originea acestui cuvânt misterios. Să fie oare Hazard, așa cum spune Littré, numele unui castel din Siria sub zidurile căruia cruciații încercau să-și mai treacă timpul? Dar hazardul, în sensul de jocuri de noroc este în realitate un hazard foarte diferit de cel despre care tocmai am vorbit, într-atât încât doar printr-un abuz de limbaj se vorbește de hazard în ambele cazuri. Simplă omonimie, ar spune Aristotel sau, poate analogie? Oricum, gândirea, chiar și cea curentă, distinge foarte bine *fortuitul* de *aleatoriu*. În jocurile de noroc, fenomenele sunt aleatorii mai degrabă decât fortuite.

¹ *Essai sur les fondements de nos connaissances*, cap. 11, § 25. Paris. Hachette. 1922. p. 29.

² *Considérations...*, op. cit., p. 11.

³ *Fables*, XII, 4 trad., rom. de Aurel Tita, în Jean de La Fontaine, *Fabule*, București. ESPLA, 1958. p. 483.

Joc de noroc = sistem ce comportă apariția mai multor posibilități, dar în care rațiunile de apariție a tuturor posibilităților fiind riguros egale prin structura sistemului, apariția unei posibilități nu are nimic de-a face cu această structură. Este ea, din această cauză, fortuită? Nicidecum! Ea e aleatorie. Altfel spus, și mai exact :

a) Apariția unei posibilități depinde nu de structura sistemului, ci de un joc al cauzelor imposibil de determinat.

b) Rezultatele obținute sunt totuși supuse unei legi numită *legea numerelor mari*. Înțelegem prin aceasta că ele tind să urmeze o ordine cu atât mai regulată cu cât numărul lor crește. Un geometru din secolul trecut (Joseph Bertrand) spunea foarte bine : „Evenimentele fortuite seamănă cu picăturile de ploaie : cu condiția ca ele să fie destul de numoase, hazardul le distribuie în mod echitabil între toate cazurile posibile”. Însă fortuit are aici sensul de aleatoriu. Cu alte cuvinte, jocurile de noroc oferă o luare în calcul a probabilităților și tocmai în reflexia asupra jocurilor de noroc s-a născut calculul probabilităților, cu Pascal, stimulat de întrebările unui jucător, cavalerul de Méré. Dezvoltând într-o corespondență cu Fermat răspunsurile sale la întrebările lui Méré, Pascal sfârșește prin a anunța, în 1654, apariția unei științe care „*matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine jugendo, et quae contraria videntur conciliando, ab utraque nominationem suam accipiens, stupendum hunc titulum jure sibi arrogat : aleae Geometria*”¹ (= „unind rigorile demonstrațiilor științei cu incertitudinea hazardului și, împăcând aceste lucruri în aparență opuse poate, luându-și numele de la amândouă, să-și aroge în mod justificat acest titlu stupefiant : *Geometria hazardului*”).

Prilejul cu care a fost făcută această descoperire e foarte bine povestit de Leibniz în partea a patra din *Nouveaux Essais* : „Matematica timpului nostru a început să prețuiască hazardul datorită jocurilor. Cavalerul de Méré, om cu un spirit pătrunzător și care era jucător și filosof deopotrivă, i-a oferit prilejul s-o facă,

¹ „Adresse à l'Académie parisienne”. 1054. *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. du Seuil. 1963, p. 102.

punând întrebări asupra pariurilor pentru a ști cât ar valora jocul dacă ar fi întrerupt în cutare sau cutare moment. Astfel, el l-a obligat pe domnul Pascal, prietenul său, să studieze puțin aceste lucruri. Problema a explodat și i-a dat ocazia domnului Huyghens să scrie tratatul *De alea*. Și alți savanți s-au implicat la rândul lor. S-au stabilit câteva principii de care s-a servit și domnul pensionar de Witt (protectorul lui Spinoza) într-un mic discurs tipărit în olandeză asupra rentelor pe viață [...]. Să presupunem de exemplu că, având două zaruri, unul trebuie să câștige dacă face 7 puncte, celălalt dacă face 9; întrebarea este: ce proporție există între posibilitățile de a câștiga. Eu susțin că posibilitatea pentru cel de al doilea nu valorează decât două treimi din posibilitatea pentru primul, căci primul poate face 7 în trei feluri cu două zaruri, respectiv prin 1 și 6, 2 și 5 sau 3 și 4; celălalt nu poate face 9 decât în două feluri, aruncând 3 și 6 sau 4 și 5. Iar toate aceste feluri sunt posibile în mod egal. Deci *probabilitățile* care sunt, precum numerele, posibilități egale, vor fi ca 3 față de 2 sau ca 1 față de 1/3. Am spus de mai multe ori că ar fi necesară o *nouă specie de logică* pentru a trata despre gradele de probabilitate, având în vedere că Aristotel, în *Topica*, nu s-a ocupat deloc de aceasta, ci s-a mulțumit să pună în ordine anumite reguli populare, distribuite după locurile comune și care pot servi în câteva cazuri, unde e vorba de a amplifica discursul și de a-i da formă, fără să-și fi dat osteneala de a ne oferi o balanță necesară spre a cântări aparențele și a ne forma o judecată solidă asupra lor. Ar fi bine ca acela ce ar dori să trateze acest subiect, să examineze *jocurile de noroc* și, în general, să conceapă o lucrare amplă, foarte detaliată și foarte rațională, despre tot felul de jocuri, ceea ce ar fi extrem de folositor pentru a perfecționa arta de a inventa, spiritul uman arătându-se mai bine în jocuri decât în materiile cele mai serioase¹.

„Hazardul“ are aici un caracter în esență regularizator. Dar acest hazard regularizator (= *alea*) e foarte diferit de întâmplarea în sensul de *αὐτόματον* sau de *casus*, despre care vorbiseră Aristotel și cartezienii.

¹ *Nouveaux Essais*, IV, 16, § 9.

TABELUL SEMNIFICAȚIILOR CUVÂNTULUI „ÎNTÂMPLARE“

1) Ceea ce se produce independent de orice cauză, fie printr-o absență reală de cauzalitate (acel „*exiguum clinamen principiorum*“¹ al lui Lucrețiu), fie datorită nu unei absențe reale de cauzalitate, ci unei ignoranțe umane. După ce spune în *Originea speciilor*, că micile variații ce diferențiază puii fâțați odată se datorează întâmplării, Darwin adaugă imediat : „Avem aici, fără îndoială, o expresie incorectă ; poate că ea are totuși avantajul de a scoate în evidență ignoranța noastră absolută în ceea ce privește cauzele fiecărei variații particulare“².

2) Ceea ce, deși având oarecare finalitate, nu este totuși îndreptat spre nici un scop. Două cauze :

a) Această finalitate, deși gratuită, e efectivă. În acest sens, întâmplarea există, ea e o componentă ontologică a realului, adică a ființei, dacă nu ca ființă, cel puțin ca *φύσις*, adică ființă caracterizată prin schimbare (Aristotel).

b) Nu există în această finalitate nimic care să nu fie doar aparent, altfel spus *imaginar*, cauzalitatea fiind unica realitate a naturii naturate. În acest sens, întâmplarea nu există (Spinoza).

De ce, după Spinoza, cauzalitatea e unica realitate a naturii naturate? Deoarece necesitatea în sens matematic este unica realitate a naturii naturate. Cauzalitatea matematică, în sensul de *causa immanens* e cea care fundează cauzalitatea fizică în sensul de *causa transiens* (tranzitivă). Cauzalitatea tranzitivă a modurilor se justifică prin cauzalitatea immanentă a substanței. Cauzalitatea tranzitivă ce domnește în planul modurilor, își are originea în cauzalitatea immanentă a substanței. Din această cauză, Spinoza spune în „Scrisoarea XXXII“ că „deoarece toate corpurile sunt înconjurată de altele și se determină reciproc [...] eu concep, în virtutea unității substanței (*ratione substantiae*), că fiecare parte are o legătură încă și mai strânsă cu întregul“ (subînțeles : decât în virtutea mediului, *ratione ambitus*)³.

Resortul spinozismului e căutarea unei mecanizări de suprafață (*Natura naturata*) într-o matematizare în profunzime (*Natura*

¹ *De rerum natura*, II, versul 292 (trad. fr. de A. Ernout) : „ușoara deviere a atomilor“.

² *Originea speciilor*, cap. V, „Despre legile variației“, la început.

³ *Oeuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, t. IV, p. 237 ; trad. rom., p. 224.

naturans). Dumnezeu este reciprocitatea în natura mecanizării de suprafață și a matematizării în profunzime, cea de a doua fiind totuși cea mai esențială dintre cele două.

3) Întâmplarea există nu ca manifestare a finalității, ci ca o consecință ineluctabilă a cauzalității, dacă seriile cauzale sunt independente și susceptibile de a se întâlni, ceea ce e cazul (Cournot). Aici, întâmplarea e definită în mod obiectiv prin întâlnire. Definiția lui Cournot poate părea tare și slabă în același timp :

– *tare*, în măsura în care întâmplarea (cf. La Fontaine) este esențialmente întâlnire ;

– *slabă*, în măsura în care reciproca nu este neapărat adevărată. Există întâlniri pe care nu suntem tentați să le calificăm drept întâmplătoare. Exemplu : mă plimb pe malul unui lac și un vapor se apropie de mal. E o întâlnire în sensul lui Cournot, dar nu aș vorbi de întâmplare decât dacă aș dori tocmai să fac o plimbare cu vaporul... Componenta umană a întâmplării pare esențială. În fond, chiar distincția aristotelică între *αὐτόματον* și *τύχη* rămâne sovăielnică. Cournot a transpus, poate, o condiție necesară într-o condiție suficientă.

4) Într-un articol din *Science et Méthode*¹, Henri Poincaré încearcă să dea o definiție a întâmplării care s-o înglobeze chiar și pe cea a lui Cournot. „Întâmplarea este caracterul unui eveniment riguros determinat, dar astfel încât o diferență extrem de mică în cauzele sale să producă o diferență considerabilă în efect”². Într-adevăr, este evident că nu lipsește decât un fleac pentru ca țigla să cadă sau să nu cadă pe capul trecătorului. De altfel, Poincaré nu este întru totul afirmativ, iar definiția sa coexistă mai degrabă cu cea a lui Cournot.

5) Există, în sfârșit, jocurile de noroc, dar aici hazardul se traduce prin cuvântul latin *alea* și nu prin *casus*. Întâmplarea, în sensul lui Aristotel, Spinoza, Cournot etc. nu are prea mult de-a face, după cum se pare, cu acest domeniu al aleatorului.

¹ „Le Hasard”, în *Science et Méthode*, Paris, Flammarion, 1940, p. 64 sq.

² Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 405 și *Science et Méthode*, op. cit., pp. 68-69 : [...] mici diferențe în condițiile inițiale generează diferențe foarte mari în fenomenele finale”.

6) „La a șasea generație, spune Orfeu, să ne încetăm cânturile!“¹. În *L'Amour fou*². André Breton reamintește diversele semnificații ale cuvântului „întâmplare“ : Aristotel, Cournot, Poincaré (probabil că a citit articolul „Întâmplare“ din *Vo abularul filosofic* apărut cu câțiva ani mai înainte).

Tema esențială din *L'Amour fou* este cea a întâlnirii. Dar Breton i-a studiat de asemenea pe Engels și Freud. Engels : omul ieșind din domnia necesității pentru a intra în domnia libertății, natura încetând de a fi exterioară, străină, ostilă, pentru a deveni oglinda omului – Marx ar fi spus mai degrabă : *obiect al omului* – sau, mai degrabă încă, omul și natura devenind obiecte unul pentru celălalt, așa cum „soarele e obiectul plantei“³ și invers.

Freud : dar creuzetul cel mai profund al acestei reconcilierii esențiale a omului cu natura nu este munca umană ce se dezvoltă dialectic până la apropierea colectivă a mijloacelor de producție ; el este *dorința* umană a cărei aventură se etalează, în lumea transformată de el, într-o „pădure de indicii“. Șansele noastre, spune Breton, sunt împrăștiate în lume și nu se cristalizează decât o dată cu ivirea dorinței.

Ne aflăm, e adevărat, în anul 1936, în plină dispută între suprarealiști și comuniști. Breton s-a certat deja cu Aragon. El i-a dat deja lui Ehrenburg palma istorică (în Montparnasse, în fața la „Sèlect“).

Ființa după categorii

Când ființa ca ființă este spusă nu *κατὰ συμβεβηκός*, ci *καθ' αὐτό*, ea poate fi spusă de asemenea *ὡςπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*⁴, „în atâtea accepțiuni câte feluri de categorii sunt“. *Κατηγορία* e un cuvânt din limbajul curent care se opune lui *ἀπολογία* (*Phaidros*, 272e) și evocă „notoritatea publică“ (*Republica*, II, 135). „*Κατ' ἀγορεύειν* : în *ἀγορά*, adică în public a arăta anume

¹ *Philebos*, 66c.

² *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“, 1992, t. II, p. 690.

³ *Manuscripts de 1844*, Paris, Ed. sociales, 1968, p. 137.

⁴ *Metafizica*, Δ, 7, 1017a 23.

cuiva că el este acela care...¹. Sensul se menține și în limbajul curent. Exemplu, Pilat : *Τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου?*²

La Aristotel, cuvântul devine un termen tehnic : a face să compară cutare sau cutare lucru după cum el este ceva sau altceva. Aristotel spune despre ființa ca ființă (ființare) că ea este esențialmente „acuzabilă”, că ființa sa proprie este acuzabilitatea. Dar de ce poate fi ea acuzată de fapt? Aristotel enunță aici zece figuri ale acuzației. Acuzabilitatea ființei (genitiv subiectiv) ca ființă e înzecită.

Dar nu există acuzație decât dacă ea e îndreptată „în mod obiectiv” împotriva cuiva sau măcar a ceva. Cf. *κατὰ* din *κατηγορία*. Or, am văzut că ființa luată în ea însăși nu e nimic : *αὐτο μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν*³. De ce anume ar putea fi acuzabil acest nimic? În realitate, una din categorii, respectiv prima, este cea care face să apară ceea ce poate fi acuzat de una sau de alta. Ea pune în scenă *ὑπὸ* pe care îl presupune *κατὰ* din *κατηγορεῖν*⁴. Aristotel îl numește *τὸ ὑποκείμενον* : subiacent – în latină *subiectum*, unde *jacio* se substituie lui *jaceo* – cu alte cuvinte „subiectul” care va deveni de acum înainte personajul principal al filosofiei. Cea care joacă rolul „subiacentului” sau al „subiectului” este prima categorie : Aristotel o numește *οὐσία*. Iar *ὑποκείμενον* este *οὐσία*. Traducerea latină, la Cicero, apoi la Seneca va fi *essentia*.

Dar cuvântul *οὐσία* este el însuși ambiguu : el are două semnificații, una în sensul prim, cealaltă într-un sens secund. Ceea ce va desemna mai târziu cuvântul *essentia* este tocmai *οὐσία* în sensul secund (*δευτέρα*) și anume ceea ce poate fi spus în esență despre ceva care este deja acolo sau nu este. Dimpotrivă, *οὐσία πρώτη* nu se poate spune despre nimic : ea este *τὸ καθ' ὃ κατηγορεῖται*, adică acel „al cărui” sau „despre care” al oricărei atribuiri posibile. Dacă vrem să facem în final din *οὐσία πρώτη* o formă a acuzației, rămâne să spunem că ființa este mai întâi și înainte de toate acuzabilă de a fi ceva ce, fără a putea fi spus despre nimic, este ceva despre care totul e de spus, ceva despre

¹ Heidegger, „Ce qu'est et comment se détermine la *φύσις*”, în *Questions I și II. op. cit.*, p. 505.

² Evanghelia după sfântul Ioan, 17, 29 : „Ce acuzație aduceți împotriva acestui om?”

³ *Despre interpretare*, 3, 16b 23–24.

⁴ *Categorii*, 3, 2b 15–16.

care, în sine, nu e nimic de spus, care nu e decât de arătat dar despre care va fi spus (*ροηθήσεται*) ulterior tot restul. A fi în acest fel nu e o particularitate accidentală, ci ceva ce ține de cea mai intimă necesitate a ființei ca ființă, un *a priori* (*πρότερον*) al ființei. Cu alte cuvinte, a fi un subiect, un subiect este primul lucru ce decurge din potența ființei, este o modalitate universală a ființei. Îi revine în esență și în mod universal ființei ca ființă să se manifeste în singularitatea subiectului.

Aici e locul unde se înrădăcinează cel mai adânc ceea ce scolastici vor numi mai târziu „principiul individuației“. Se va discuta la nesfârșit pentru a ști dacă principiul individuației, prin care orice ființare este mai întâi și înainte de toate însăși această ființare, ține de „substanță“ sau de „formă“. Această discuție se regăsește până și în *Critica rațiunii pure*, unde Kant opune principiul leibnizian al individuației prin formă (principiu al nediscernabilelor) individuației ce rezultă din prezența a ceva într-un spațiu și într-un timp determinat¹. Dar atribuirea primei categorii nu presupune încă nici o distincție între substanță și formă. S-ar putea spune că, pentru Aristotel, principiul individuației, la originea sa, nu e nici substanță, nici formă, ci direct *λόγος*. Ființarea este în mod ontologic *ἄτομον*, individ, încă de la începutul *Categoriilor*² și în cadrul lui *κατηγορεῖσθαι* pur, acolo unde nu există nici materie, nici formă.

Οὐσία δευτέρα e inseparabilă de *οὐσία πρώτη*. Nu există nimic în sensul de „ceva“ fără a fi în același timp un *τί*, adică fără a avea în esență cutare sau cutare față (*εἶδος*). Ceea ce (*τί*) eu văd direct, ceea ce eu întâlnesc în fața mea este, spune Aristotel, Callias-om și nu doar numitul Callias. În acest loc, Aristotel se desparte radical de Platon. Raporturile stabilite de Platon între *εἶδος* și *λόγος* sunt răsturnate; *λόγος*-ul platonician e determinat în întregime de *εἶδος*, care se situează într-o altă lume decât lucrurile întâlnite aici, pe pământ. Un lucru de aici nu este *εἶδος*, ci doar *εἶδος*, ci doar *εἶδωλον* păstrând prin aceasta o imagine îndepărtată a *εἶδος*-ului, dar nefiind în sine decât inconstanța unei astfel de imagini. Trebuie să fugim de lucrurile de aici, de *εἶδωλα*, avântându-ne spre lucrurile adevărate, *εἶδη*, singurele despre care există *εἶδος*. La Platon, această

¹ *Critica rațiunii pure*, „Despre ambibolia conceptelor reflexiei“, trad. rom., p. 265.

² *Categori*, 2, 16b.

fugă se numește *ομοίωσις θεῶ*, „asemănare cu divinitatea“, și Platon adaugă : *κατὰ δυνάτον (ἀνθρώπῳ)*¹.

Într-adevăr, omul nu poate duce fuga până la capăt. El nu poate înceta să fie om. De aceea, spune *Phaidros*, el nu va putea fi niciodată numit *σοφός*, ci doar *φιλόσοφος*. Cu Aristotel, totul se răstoarnă. Nu mai este vorba la început de o fugă teologică sau mai degrabă teiologică spre *λόγος*-ul determinat de *εἶδος*, ci de o repatriere din *εἶδος*-ul însuși ca *δευτέρα οὐσία*, în climatul mai original al *λόγος*-ului, spre *οὐσία πρώτη*². Găsim bunăoară la Aristotel, următoarele locuțiuni : *τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*, „*εἶδος*, cel ce este după *λόγος*“ – în opoziție cu *εἶδος* care, luând cu el *λόγος*-ul, s-a dus să se fixeze în spațiile unei lumi aparte (*χώρις*). Acesta e motivul pentru care Aristotel îl acuză neîncetat pe Platon de a fi un separator : *χωρίζει*, „el separă“, spune el despre Platon. Dar ce, de fapt? El separă în *εἶδος* și *ἔξωλον* ceea ce e indivizibil legat în unitatea *οὐσία*-ei. Nu că Aristotel n-ar fi și el, într-un anume mod, un separatist. Căci de n-ar fi așa, cum ar fi putut deveni patronul teologilor? Dar Platon face greșit separarea. Nu Ideile trebuie separate de lucruri. „Când ei [platonicienii] spun : omul 'în sine' sau calul 'în sine', ei nu fac decât să adauge oamenilor și cailor refrenul 'în sine'. Și totuși, chiar dacă noi n-am fi văzut niciodată astrele, aceasta nu le-ar împiedica să fie, după părerea mea, niște lucruri eterne și distincte de acelea pe care le putem cuprinde cu vederea“³. Separația aristotelică, separația cea bună, este cea a sublunarului și a supralunarului, și nu separația Ideilor despre care Aristotel afirmă, dimpotrivă, ceea ce Hegel ar numi *Diesseitigkeit* – faptul de a fi în partea aceasta – în măsura în care ele sunt direct accesibile *κατὰ τὸν λόγον (ἀποφαντικόν)*.

Pe lângă *οὐσία* în dubla sa accepțiune, Aristotel adaugă, ca pentru a-i alcătui un cortegiu (*ἐπομένως*), alte nouă categorii, dintre care nu menționează în general decât două sau trei. În speță, calitatea (*ποιόν*) și cantitatea (*πόσον*). De altfel, aceste zece categorii (pe care Aristotel le mai numește și (*τὰ πρῶτα*) sunt de

¹ *Theaitetos*, 176b : „Or, fugă înseamnă a deveni după puțină cât asemănător divinității“.

² Cf. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske, 1961, t. II, pp. 408-409 : trad. fr. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. II, 328-329.

³ *Metafizica*. Z. 16, 1040b-1041a (pentru versiunea franceză, cf. trad. lui Tricot, I, p. 445).

altfel, în egală măsură, speciile unui aceluiași gen și, pe un alt plan, cele zece accepțiuni ale ființei. Dar între ele nu există nici sinonimie, nici simplă omonimie. Cele zece categorii constituie la rândul lor o serie analogică, în măsura în care privesc, toate, spre ceva unic. Spre ce? Spre prima dintre ele, cea care dă tonul și care „există implicit”¹ în toate celelalte: *οὐσία κα πρώτως ὄν* (ființă luată în sensul ei primordial) *πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται*². Ea este aceea prin care (*δία ταύτην*) există celelalte. Despre ea se poate spune: *ἐμφαίνεται ἐν ἐκάστη κατηγορίᾳ*³. Astfel, toate categoriile privesc analogic spre prima și, prin prima spre același lucru, nedeterminat de Aristotel, ca și accepțiunile non categoriale ale ființei ca ființă.

Există, prin urmare, o dedublare a analogiei: analogia celor patru accepțiuni ale ființei învâluie seria înzecit analogică a categoriilor. Nu e de mirare că comentatorii lui Aristotel s-au pierdut uneori în acest dublu joc al analogiei – luând prima categorie drept centrul filosofiei lui Aristotel și reducând această filosofie la o doctrină a „substanței”.

OBSERVAȚIE

Ființa după formele acuzației nu corespunde așadar decât unei părți ceea ce poate fi spus despre ființa ca ființă. Dacă *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, *λόγος*-ul lui *λέγεσθαι κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* este deci un *λόγος* într-un sens mai restrâns decât *λόγος* într-un sens mai larg. În sensul cel mai larg *λόγος* vorbește despre ființă nu numai după categorii, ci după accident și, mai ales, după „potență” și „act”. În acest sens, el este *λόγος κατὰ τὸ ἔργον*⁴. Acest *λόγος κατὰ τὸ ἔργον* este, după Aristotel, ireductibil la *λόγος*-ul exclusiv categorial. Acesta din urmă nu are încă nimic comun cu dimensiunea ființei evocată de cuvântul *ἔργον*, dimensiune despre care Aristotel va spune totuși că ea este

¹ *Ibid.*, Z, 1, 1028a 28.

² *Ibid.*, θ, 1, 1045b 27–28 : „la care se referă toate celelalte categorii ale ființei”.

³ *Ibid.*, Z, 1, 1028a 28–30 : „că ea se manifestă în fiecare categorie”.

⁴ *Metafizica*, θ, 1, 1045b 34 : „*λόγος* ca act”.

dimensiunea esențială a ființei. Într-adevăr, "*Ev-”Ov* se spune *κρίσις*, în sens propriu, după *ἐνέργεια*¹.

Aceste distincții vor dispărea complet în filosofii ulterioare lui Aristotel. Atunci când, în *Critica rațiunii pure*, Kant reia cu hotărâre analiza categorială a ființei ca ființă, făcând chiar din această analiză centrul filosofiei (*metaphysica generalis seu ontologia*), în opoziție cu metafizica specială care studiază sufletul, lumea și divinitatea, structura categorială a ființei ca ființă îi absoarbe toate determinările esențiale. Prelungirea categoriilor modalității (posibil, real, necesar) caracterizează ceea ce, pentru Aristotel, era extra-categorial : de exemplu raportul dintre ființa posibilă și ființa efectivă, realitatea efectivă culminând în necesitate. Se poate spune despre o astfel de simplificare că ea sistematizează ceea ce, la Aristotel, nu era încă sistematizat. La Kant, tendința uniformizantă a sistemului trece pe primul plan. Ne apropiem de revelația hegeliană că „e esențial pentru adevăr să apară în forma sistemului“. Care e rațiunea acestei simplificări? Ființa ca ființă, unde Aristotel observă în esență o deschidere multiplu analogică de orizont, e redusă de Kant la unitatea sinonimică a obiectului în general = x. Ființa ca ființă este exclusiv obiectivitatea obiectului. Întrebarea noastră devine prin urmare : care este „rațiunea“ acestei reduceri a ființei ca ființă la obiectivitatea obiectului? Obiectul, o știm de la Descartes, este ceva referitor la care poate exista certitudine, modelul cartezian al certitudinii fiind certitudinea matematică. Din acest moment, întrebarea noastră devine : care este „rațiunea“ unei astfel de preschimbări a adevărului în certitudine?

Dar preschimbarea adevărului în certitudine nu coincide ea oare tocmai cu apariția a ceea ce am numit mai înainte „rațiune“? Certitudine înseamnă reprezentarea ființării ca având a expune rațiunile, a face dreptate : *principium reddendae rationis*. Dar cui, dacă nu reprezentării înseși, în măsura în care ea a devenit în esență re-prezentare²? Re-prezentarea nu e nicidecum lipsită de prezență, cum o vor crede niște vorbăreți (Schopenhauer) care

¹ Despre suflet, II, 1, 412b 9.

² Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. fr. de André Préau, Paris, Galimard. coll. „Tell“, 1992, p. 79.

vor susține, printre altele, că lumea nu e decât reprezentare, în sensul de imagine subiectivă în interiorul eului, însă caracteristica esențială a unei astfel de prezențe este de a fi re-prezentată, adică de a nu fi prezentată decât relativ la un spațiu de prezentare, și anume acela al socotelilor de dat și al dării de seamă. Descartes descrie filosofia ca neadmițând nimic decât după ce va fi fost „trecut prin prisma rațiunii”¹. Acest prealabil al trecerii prin prisma rațiunii, adică al aducerii la rațiune este cel ce definește preschimbarea ființării în obiect, altfel spus a adevărului în certitudine. Acesta e sensul lui *cogitatio*. „Meditațiile” lui Descartes sunt în esență „cognitive”. *Meditari* este un iterativ al lui *mederi*, a îngriji, a da îngrijiri cuiva, a fi atent la... „Cum *medeor* se specializase într-un sens tehnic, *meditor* s-a desprins de el, iar limba atins să-l apropie de sinonimul său grec *μελετῶ* [...]. Asemănarea celor două forme a favorizat apropierea, *d* din *meditari* fiind considerat un corespondent al lui *λ* din *μελετᾶν*, la fel cum *lacrima* îi corespundea lui *δάκρυ*. *Meditatio* îl traduce pe *μελέτη*². Astăzi încă, *ἐπιμελετής* este conservatorul, curatorul unui muzeu. O maximă a unuia dintre cei ce sunt numiți Întelepții Greciei ne spune : *μελέτα τὸ πᾶν*, iar *Phaidros* al lui Platon se sfârșește, la rândul său, cu rugăciunea adresată de Socrate zeului Pan. *Μελέτα τὸ πᾶν* = fii atent la întreg în unitatea și diversitatea sa, fii curatorul ființării în totalitatea sa. Cui i se adresează acest precept? Omului, însă numai în măsura în care el posedă *λόγος*. Omul se îngrijește de ființare în totalitatea sa prin *λέγειν*-ul *λόγος*-ului. Acest *λέγειν*, va spune Parmenide, este *ἐνεκα τοῦ ὄντος*, „în favoarea ființei”. În *λόγος*, ființa însăși pretinde vigilența oamenilor ; trebuie, va spune Heraclit, să ascultăm *λόγος*-ul, iar această ascultare e cea în care se realizează păstrarea sau salvarea esențialului. „Poporul trebuie să lupte pentru *λόγος* întocmai ca pentru zidurile cetății”³. Această ascultare greacă a *λόγος*-ului este expunerea la ființă, așa cum se manifestă ea în mod deschis (fără ocolișuri). Cuvântul *ἀλήθεια* exprimă la modul terminologic această deschidere către deschis. Dacă traducem *ἀλήθεια* prin *veritas*, înfăptuim poate o răsturnare. Într-adevăr, care e originea lui *veritas*? Dar cea a lui *verus*? Există sau nu vreo legătură cu *veru*, care ar asigura închiderea ușii ca

¹ *Discurs asupra metodei*, trad. rom., p. 43.

² Ernout și Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959, p. 393.

³ *Fragmente*, B 44. Beaufret a înlocuit în fraza lui Heraclit *νόμος* cu *λόγος* (Nota edit. fr.).

printr-o bucată de metal? *Vestibulum* să fie oare *vero stabulum*; locul în uşă unde închizătoarea asigură securitatea casei, mai ales dacă i se adaugă un „*cave canem*”? Putem măcar să ne dăm frâu liber imaginaţiei; Meillet şi Ernout semnaleză ca „ingenioasă” explicarea lui *vestibulum* prin *vero stabulum* şi nu spun nimic despre o posibilă legătură între *vero stabulum*, *verus*, *veritas*¹.

Avem dreptul să presimţim în preschimbarea lui ἀλήθεια în *veritas* trecerea de la expunerea presupusă de deschidere la securitatea pe care o conferă închiderea? Tentativa riscantă a omului grec – *τολμᾶ* este ultimul cuvânt al corului din *Antigona*, unde omul e prezentat ca fiind mai minunat decât tot ce există atât de minunat în forme multiple – să se preschimbe oare într-un demers de securitate? Să fie oare această romanizare a adevărului subiacentă apariţiei carteziene a adevărului ca certitudine? Sunt întrebări la care nu putem „risca” să răspundem printr-o „certitudine”.

Cogitare – sfântul Augustin o remarcase deja în *Confesiuni*² – este tot un iterativ, dar al verbului *cogere*. *Cogitatio* nu încetează să adune pentru a împinge laolaltă ceea ce e astfel adunat. Dar încotro e împinsă o astfel de adunare? Nu cumva spre acel demers de aducere la raţiune, adică de ajustare la nivelul raţiunii, despre care vorbeşte Descartes? Bucata de ceară din „A Doua Meditaţie”, adunată şi împinsă spre ceea ce o face acceptibilă de către raţiune, devine sub ochii noştri „ceva întins, flexibil şi schimbător”. Nu mai există deloc ceară, nu mai rămâne din bucată de ceară în „meditaţia” raţionalizantă. Ea a fost „îngrijită” în sensul în care un inculpat a fost „îngrijit” de judecător atunci când sentinţa implică pedeapsa maximă. *Meditaţiile carteziene* care, ca meditaţii, „au grijă de” fiinţare în ansamblul ei nu sunt oare, într-un anumit sens, agresivni împotriva a ceea ce se prezintă în mod natural ca fiinţare? De la Descartes la Hegel, filosofia nu este oare dezvoltarea din ce în ce mai sistematică a unei astfel de agresivni? Nu într-un astfel de sistem suntem astăzi chemaţi să trăim? Trebuie în orice caz să medităm la caracterul ciudat de *meditativ* al *Meditaţiilor* lui Descartes.

¹ *Dictionnaire étymologique de la langue latine, op. cit.*, p. 729.

² *Confessions*, X, 18, Paris, Les Belles Lettres, 1950, t. III, p. 253.

Dacă adevărul-certitudine în sens cartezian este, prin urmare, o formă în care s-a metamorfozat o altă apariție, mai veche, numită de greci *ἀλήθεια*, să rezulte de aici că *ἀλήθεια* în sensul grec este nesigură? De fapt, cea care nu are sens e mai degrabă întrebarea, fiindcă *ἀλήθεια* grecilor nu e nici sigură, nici nesigură, ea este în esență alta. Nu numai că grecii nu aveau certitudini, fără a fi, din această cauză, nesiguri, dar ei nu „făceau“ nimic, ceea ce nu înseamnă că erau lipsiți de ocupație. Cel mult erau străini de inactivitatea eficacității. Nici nu „gândeau“ în sensul de *cogitare*, dar nu erau, din această cauză, descreierați (cu creierii scoși, ar spune Jarry). Cuvintele *ἀληθεύειν, ποιεῖν, νοεῖν* spun în realitate cu totul altceva decât *certum esse, facere, cogitare*. Totuși, aceste cuvinte din limba latină nu au un sens *filosofic* decât în măsura în care ele au fost traduceri clasice ale anumitor cuvinte grecești, al căror sens eclipsat continuă să trăiască în ele într-un mod latent. Doar cu această condiție există, în pofida traducerii, o tradiție filosofică. Dacă există filosofie, aceasta se datorează faptului că lumea greacă n-a încetat niciodată să fie aici, salvată și nu distrusă de invizibilitatea în care nu încetează să decadă, iar noi nu încetăm să ne-o reamintim, îndepărtându-ne de ea. Dacă suntem cu adevărat atenți la ceea ce spune Marcel Proust despre memorie, ne e mult mai ușor să înțelegem ceva din meditația lui Heidegger. Descoperirea heideggeriană a Greciei este identică, în privința stilului, cu descoperirea Combray-ului: „Simt rezistența și aud zgomotul distanțelor parcurse“¹.

„Meditația gânditoare“ a lui Heidegger nu își propune nicidecum să se întoarcă la lumea greacă pur și simplu ca la un moment privilegiat al istoriei (verdele paradis...), cu toate că ceea ce frapază cel mai mult în scrierile sale este descoperirea Greciei. Ceea ce fusese până atunci pietrificare regăsește mișcarea vieții. Dar centrul meditației este mai degrabă faptul că grecii, tocmai în măsura în care au fost întemeietorii filosofiei, sunt inițiatorii declinului numit (sau sinonim cu) *Occident*. E și sensul paginilor recent publicate sub titlul: *Structur onto-teologică a metafizicii*. De la Aristotel până la Hegel și Nietzsche, metafizica e, în esență, onto-teologie. E celebra „ambiguitate“ a *Metafizicii* lui Aristotel,

¹ *A la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann*, I, 1, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade“. 1954, t. I, p. 45.

care se menține în dualitatea hegeliană a *Fenomenologiei spiritului* și a *Logicii* sau în dualitatea nietzscheeană a voinței de putere și a eternei reîntoarceri. Pentru Aristotel, τὸ ὄν este în același timp dimensiunea proprie a oricărei ființări (ἐν-ὄν) și culmea ființării (ἀκρότατον ὄν, τιμιωτατον γένος), dar, după cum Aristotel are în vedere mai degrabă unul sau altul dintre ele, metafizica apare fie ca o încercare de *sintaxă*, fie ca o încercare de *sinteză*. Structura onto-teologică a *metafizicii* este *ambiguitatea* sa *sintactico-sintetică*.

Sintaxa este explorarea și elucidarea a *priori*-ului care e deja gândit în mod general, cu singura condiție ca orice ființare să existe. El este în mod implicit după accident, după categorii, după potență-act, după adevăr-fals.

Sinteza este mai puțin explorarea a *priori*-ului cât scoaterea în evidență a *Primului* pornind de la care ființarea constituie un întreg ordonat ierarhic.

Ceea ce e agasant în privința distincției pe care am făcut-o mai înainte este faptul că această organizare a ființării ca un întreg este numită de Aristotel chiar *τάξις*. Ceea ce noi numim sinteză ar trebui numit prin urmare, în stricta rigoare a limbajului aristotelic, mai degrabă *sintaxă*. Pentru Aristotel, „sintaxa” este cea care presupune scoaterea în evidență a *Primului*: „De altfel, cum ar putea să existe rânduiala din Univers, dacă n-ar fi vreo Ființă veșnică, despărțită de el, și dăinuind neconținut?”¹. Condiția „sin-taxei = sinteză” este, așadar, existența *Primului*.

Dar să folosim cuvintele „sintaxă” și „sinteză” în sens modern. În *Critica rațiunii pure*, pe primul plan se află problema *sintaxei* (pe care Kant, la rândul său, o numește *sinteză*). E vorba de a ști conform căror forme sintactice nu încetăm să vorbim implicit despre ființare ca ființare. Pentru Kant, aceste figuri sintactice sunt exclusiv figuri categoriale în timp ce, pentru Aristotel, sintacticul depășește categorialul care nu e decât o parte a πολλαχῶς λέγεσθαι al ființei.

Dimpotrivă, problemele de sinteză sunt respinse sau mai degrabă lăsate de-o parte ca fiind *dialectice* și nu filosofice. Există o culme a ființării? Există în noi ceva permanent și separabil? Formează lumea în ansamblul ei un întreg? La aceste întrebări „dialectice” filosofia nu poate da răspuns. Evident, ea n-a încetat

¹ *Metafizica*, K, 2, 1060a 26–227.

totuși să răspundă la ele, însă răspunsurile sunt *paralogisme* sau *sofisme*, dacă nu cumva ne fac părtași la scandalul antinomiei. Deci *Critica rațiunii pure* este un triumf al sintaxei ca bază a unui eșec provizoriu al sintezei. Căci eșecul este doar provizoriu, având în vedere că nu suntem numai speculativi : avem și o conștiință morală. Cu conștiința morală, sinteza își reîntră în drepturi. Altfel spus, *sintaxa conștiinței morale, departe de a face să eșueze sinteza, postulează, dimpotrivă, sinteza*. La fel de sigur ca faptul că suntem ființe morale, că avem un suflet, e faptul că există un Dumnezeu, iar determinismul lumii nu e decât fața sa întoarsă spre exterior. Astfel, totul se reorganizează pornind de la cel dintâi, de la Primul, iar *Critica rațiunii practice* culminează cu o *Religie în limitele simplei rațiuni* (revanșă a sintezei).

Ființa după raportul *δύναμις-ἐνέργεια*.

Problema constă în a aborda acum dimensiunile necategoriale ale sintaxei ființării la Aristotel. Acestea sunt, spune el, mai esențiale decât dimensiunea categorială. Vom începe cu ființa după opoziția *δύναμις-ἐνέργεια* :

- Drumul *Metafizicii* până la cartea Θ, consacrată opoziției *δύναμις-ἐνέργεια* ;
- Studiul cărții Θ ;
- Studiul unei forme singulare a *ἐνέργεια*-ei, și anume *κίνησις*, mișcarea ce constituie obiectul *Fizicii* lui Aristotel.

Οὐσία ȘI RAPORTUL *εἶδος-ὑλη* (*METAFIZICA*, CARTEA Z)

La începutul cărții Z, Aristotel reamintește dicibilitatea multiplă a ființei, dar restrângând-o la elementele multiple ale dicibilității categoriale. Or, prima figură categorială, cea care apare în toate celelalte, e *οὐσία* : „De unde reiese că Ființa, în sensul său principal, nu în acela de mod de existență, ci în înțelesul de Ființă în chip absolut, trebuie să fie Substanță“¹. De unde textul celebru : *Καὶ*

¹ *Ibid.*, Z, 1, 1028a 29-31.

δή καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία¹ = „Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică 'Ce este Ființa?' se reduce de fapt la întrebarea: 'Ce este Substanța?' [οὐσία]”.

Adică: în ce anume constă *onticitatea* sau *ființarea* ființării așa cum o numește *κυρίως* (în principal) prima dintre categorii? *Οὐσία* are aici un sens în esență ontologic, adică verbal.

Independent de orice manifestare particulară, cuvântul exprimă însuși modul de a fi al ființării. Deci, prin ce este ființarea cu adevărat ființare?

În *Sofistul*, Platon caracterizase deja filosofia de la originile sale *γίγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας*²; în acest sens, întrebarea din cartea Z e un ecou al *Sofistului* lui Platon. Platon povestește mitologic episoadele acestei gigantomahii filosofice. În figurile evocate se recunosc mai mult sau mai puțin filosofii care l-au precedat. Aristotel începe tot cu o evocare (Z, 2) unde apare, la sfârșit, numele lui Platon.

Concluzia din Z, 2: „În toate aceste chestiuni, cine are dreptate și cine n-are? Care sunt substanțele? Și există sau nu există substanțe în afară de cele sensibile? Iar acestea care sunt? Există oare o substanță separată și, dacă există, atunci de ce și cum? Sau nu există nici o altă substanță în afară de aceea a lucrurilor sensibile? Iată atâtea chestiuni la care trebuie să căutăm un răspuns, după ce mai întâi vom fi schițat în linii generale în ce constă natura Substanței [τὶ ἐστὶ αὐτῆς οὐσία-ει]”³.

După ce mai întâi vom fi schițat în linii generale: *ὑποτυπωσάμενοι*, după ce vom fi făcut o ipoteză (cuvântul revine la Kant referitor la cuvântul german *Darstellung*. Schematismul kantian al conceptelor este o modalitate a lui *Darstellung*, adică a hipotipozei). După ce vom fi expus în mod sugestiv ce anume? *τὶ ἐστὶ αὐτῆς οὐσία-ει*. Doar pe baza acestei expunerii se vor putea pune celelalte întrebări: *πῶς ἐστὶ* (cum este ea), *διὰ τὶ ἐστὶ* (pentru ce este ea) și *εἰ ἐστὶ* (dacă ea este). Totuși, acest *τὶ ἐστὶ* (ce este) presupune el însuși un *ὅτι ἐστὶ* (că este). Nu începe îndoială că *οὐσία* există, după cum nu încapă îndoială că există *φύσις*. Aristotel

¹ *Ibid.*, 1028b 2-4.

² *Sofistul*, 246a: „un fel de bătălie între giganti”.

³ *Metafizica*, Z. 2. 1028b 27-32.

ar spune despre οὐσία ceea ce spune despre φύσις când afirmă despre ea : Ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖο¹ – „A încerca să arăți că există φύσις ar fi ridicol“.

Ne aflăm încă foarte departe de Descartes și de îndoiala sa cu privire la *existența* lucrurilor exterioare. De aici până la a-l acuza pe Aristotel de „realism naiv“ nu e decât un pas ce poate fi repede făcut de oricine, așa cum în ceremonia finală din *Bolnavul închipuit* s-a „socotit demn“ să se profeseze filosofia. Chestiunea este, poate, mai puțin simplistă ; Aristotel ar putea fi mai puțin naiv decât le pare celor ce se cred mai isteți datorită cartezianismului. Aceasta e o altă poveste, pe care o vom spune mai târziu. Să amintim doar că în timp ce Descartes spune (lui Caterus) că nu se poate răspunde la întrebarea *an sit?* decât dacă s-a răspuns deja la întrebarea *quid sit?*², Aristotel spune, dimpotrivă, că *τί ἐστι* este cel ce presupune un *ὅτι ἐστι*. În caz contrar, determinările sunt pur nominale și e vorba mai degrabă de sofistică decât de filosofie. În cazul οὐσία-ei, ca și în acela al lui φύσις, care nu e decât o determinare a οὐσία-ei, căutarea lui *τί* nu se desfașoară decât în evidența prealabilă a unui *ὅτι* – iar dacă, pe baza lui *τί*, Aristotel pune totuși nu numai întrebările *πῶς ἐστι* și *διὰ τί ἐστι*, ci și întrebarea *εἰ ἔστι*, o face doar în cazul unei οὐσία care ar fi *χωριστή*, „separată“, adică *τὰς αἰσθητὰς (εἰ ἔστι θεῖον!)* = „dincolo de lucrurile sensibile (dacă există ceva divin!)“.

Cartea Z este deci o cercetare *ontologică* despre οὐσία, adică o cercetare vizând să surprindă dimensiunea *τί ἐστι* a οὐσία-ei. Care este *τί ἐστι* al οὐσία-ei al cărei *ὅτι* e evident?

La începutul cărții Z, 3, citim : *μάλιστα... δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον*³, „mai ales subiectul prim constituie substanța“. Acest *ὑποκείμενον* ne e deja cunoscut din *Organon* ca fiind ceva despre care totul e spus și care, în ceea ce-l privește, nu e spus despre nimic : *ὑπο*, presupus de *κατὰ* din *κατηγορεῖν*. Dar prin ce anume un astfel de subiect este el însuși subiect?

Răspunsul lui Aristotel este aici la fel de scurt pe cât e de surprinzător : „Se spune, într-un sens că acest prim subiect este materia (*ύλη*), într-un alt sens, se spune că el constă din formă

¹ *Fizica*, II. 1, 193a 4.

² „Răspunsuri la întăile întâmpinări“, trad. rom., p. 307.

³ *Metafizica*, Z. 3, 1029a 1-2.

(μορφή) și, în al treilea sens, că e o îmbinare între acestea două (τὸ σύνολον)¹. De altfel, Aristotel adaugă că nu e nimic de spus despre acest σύνολον, din moment ce el este, în mod foarte evident, anterior materiei și forme. Deci întrebarea va fi dacă ὑποκείμενον e ὑποκείμενον prin ὕλη sau prin εἶδος = μορφή.

Dar unde ne aflăm de fapt? Ce caută aici această opoziție ὕλη-μορφή luată ca determinativă a ființei lui ὑποκείμενον? Acesta din urmă ne este foarte bine cunoscut ca τὸ καθ' οὐ κατηγορεῖται al oricărei atribuirii. Ὑλη și μορφή, adică εἶδος interpretat ca μορφή, ceea ce presupune relația sa cu ὕλη, nu mai sunt determinări categoriale. E vorba așadar de o determinare extracategorială a lui ὑποκείμενον. Deci nu ne mai aflăm în același orizont ca până acum, și anume în orizontul discursului pur logic unde ne-am limitat la λέγειν τι κατὰ τινος, a spune ceva despre ceva, despre zăpadă că e albă, despre Callias că este om etc. Problema era acolo pur și simplu de a rândui subiectul într-un gen pentru a-l specifica (eidetiza).

Care este deci noul orizont unde suntem brusc transportați? E vorba de un orizont în care specificul εἶδος-ului constă nu numai în a fi enunțat despre un subiect, ci de a se desfășura ca μορφή referitor la o anumită ὕλη care se metamorfozează pe măsura εἶδος-ului. Care este această nouă perspectivă asupra lucrurilor și cine le consideră astfel? E evident că nu mai avem de-a face cu viziunea categorială a lui λόγος ἀποφαντικός, ci cu optica lui τέχνη. Propriu lui τέχνη, ca ποιητική e tocmai faptul de a avea în vedere „materia” și capacitatea sa de a se metamorfoza. Astfel, dacă e vorba de cârma unei corăbii, ποιητής se întreabă nu cărei specii, cărui gen în aparține cârma, ci ἐκ ποίου ξύλου καὶ ποίων κινήσεων ἔσται², „din ce lemn e făcută și cu ce mișcări”. La fel, aflăm că ἀνάγκη... σιδηροῦν εἶναι, εἰ πρίων ἔσται καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ³, „este deci necesar [ca fierăstrăul] să fie de fier, dacă fierăstrăul și opera sa vor exista”. Această necesitate de a trece prin lemn și printr-un anume lemn pentru ca să existe cârmă sau de a trece prin fier pentru a avea un fierăstrău capabil să taie nu mai este de ordinul discursului despre ; ea nu are sens decât în

¹ Ibid., 1029a 2-3.

² Fizica, II, 2, 194b 6-7.

³ Ibid., II, 9, 200a 12-13.

perspectiva lui *τέχνη* sau, la fel de bine, a lui *φύσις*, în măsura în care meșteșugul imită natura : *μιμεῖται τὴν φύσιν ἢ τέχνη*¹.

Să fie deci vorba de o interpretare tehnologică juxtapusă interpretării pur „logice”? Într-adevăr, așa se crede în general. Acest „realist naiv” care e Aristotel își agravează cazul proiectând nu mai puțin naiv determinări pur „artificialiste” în interpretarea ființei ca ființă.

Dar a vorbi de tehnicism sau, cum se spune mai degrabă, de *artificialismul* interpretării aristotelice a ființării prin ceea ce face din ea o ființare este, poate, la fel de superficial ca a vorbi bunăoară de *vitalismul* lui Leibniz sau *biologismul* lui Nietzsche. „A fi, spune Nietzsche, înseamnă în esență a trăi. Cum ar putea fi ceva ce e mort (moartă)?”² De aici se va trage concluzia, și s-a tras deja, că e vorba de biologism. În realitate, nu e vorba de biologism ci de o interpretare metafizică a ființării pure prin ceea ce face din ea o ființare. Biologism ar însemna absorbția în sectorul biologic, privilegiat în mod arbitrar, a tot restului ființării. Husserl va numi și va combate în același sens psihologismul care este, după el, eroarea lui Descartes. În realitate, nu fascinat de biologie interpretează Nietzsche ființa ca viață, ci mai degrabă dominat de chestiunea metafizică unică, și anume cea a ființei ca ființă. Vitalism, biologism, psihologism, iată copacii care împiedică să se vadă pădurea metafizică. Adevărul e că scopul lui Nietzsche nu este de a lămuri natura ființării în general printr-un concept al vieții împrumutat ca atare din biologie ci, dimpotrivă, de a reînnoi însuși conceptul de viață, și chiar îl reînnoiește prin interpretarea nebiologică a vieții, respectiv prin interpretarea filosofică a vieții ca voință de putere. Această interpretare e rezultatul unei meditații metafizice, adică al înțelegerii ființei prin ceea ce o face să fie ființă. Filosofia lui Nietzsche nu e un biologism ci, ca orice filosofie, o metafizică. De unde a primit Nietzsche consemnul de a interpreta ființarea în ansamblul ei prin conceptul de viață în sensul de voință de putere? Întrebarea nu e de la început clară, dar nu e mai misterioasă decât o alta : de unde a primit Platon consemnul de a interpreta ființarea în ansamblul ei sau mai degrabă în dimensiunea

¹ *Ibid.*, II, 8, 199a 15–16 : „În general, meșteșugul duce la bun sfârșit lucrurile pe care natura nu le poate desăvârși, iar pe altele le imită”.

² *La Volonté de puissance*, ed. cit., t. I, § 8, p. 205.

de ființă, ca *εἶδος*? De unde a primit Platon consemnul de a o interpreta ca obiectivitate în general?

Când Aristotel interpretează *τὸ ὄν* ca *τὸ ἔργον*, nu este vorba, nici în acest caz, de a atribui ființării în general ceea ce nu ar fi valabil decât pentru ființarea ca operă a omului = realizare tehnică. Este ceea ce putem întrezări dacă medităm asupra cărții VI din *Etica Nicomahică* unde ni se spune că modalitățile prin care *ἡ ψυχὴ ἀληθεύει*, „sufletul enunță adevărul“, sunt în număr de cinci: *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς*¹, „arta, știința, înțelepciunea practică, înțelepciunea speculativă, intelectul intuitiv“. În această listă, prima numită este *τέχνη*, și ea e numită ca modalitate a ceea ce spune verbul *ἀληθεύειν* = a dezvălui, a descoperi. Astfel, *τέχνη*, e o dezvăluire, o hermeneutică și ea se produce în *ποίησις*. Să reamintim aici că, în *Poetica*² Aristotel spune despre *ποίησις* că ea este mai profund filosofică, adică este mai descoperitoare prin esența ei, având mai multă legătură cu ființa ca ființă decât *ἱστορία* ce se mulțumește să adune informații sigure. În acest sens, a spune despre zăpadă că este albă înseamnă doar *ἱστορεῖν*; însă crearea unui poem, a unui templu care, spune Aristotel, ne face să le avem în vedere atât pe ele, cât și *τέχνη δημιουργησάσα* ce le-a produs, e cu totul altceva, și anume ceva esențialmente filosofic. Acest lucru rămâne adevărat chiar dacă *τεχνίτης* nu e decât un olar ca la Keramikos sau un cușitar ca la Delfi.

Diferența aristotelică între meșteșugar și artist: nu există nici un text care să dezvolte această temă. Totuși, se poate citi în *Despre suflet*: *οὐκ ἐνδύεσθαι ἡ τεκτονικὴ εἰς αὐλούς*³, „arta construcției nu pune în joc flautele“. Meșteșugarul rămâne limitat de anumite imposibilități specifice a căror transgresare ar duce la dezordine sau la inecență. Revelația artizanală, deși superioară anchetei pur „istorizante“, nu poate depăși prin urmare un anumit nivel. În cazul artistului, dimpotrivă, se produce o revelație mult mai paradoxală. Ochiul dulgherului vede, spre exemplu, bârna în stejar, el nu o vede în lemnul din care se fac flautele. Dimpotrivă, nimeni nu poate ști dinainte nici ce vede, nici unde vede artistul. E ceea ce Nietzsche va numi „marele stil“.

¹ Cap. 3, 1139b 15–18.

² *Poetica*, 1451b 5.

³ *Despre suflet*, L, 3, 407b 25.

Ne-am mai putea gândi la încă o frază a lui Aristotel sau, mai degrabă, la două fraze :

– *Fizica*, IV, 13 : *Μεταβολή δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν*¹, „Iar orice schimbare este din fire destrămintătoare“ (adică ceva ec-static, care deranjează staza, ceva dezechilibrant).

– *Despre suflet*, I, 3 : *πᾶσα κίνησις ἐκστασις ἐστὶ*², „orice mișcare este o ieșire din sine a obiectului mișcat întrucât este mișcat“.

Orice mișcare este ieșire din sine, pentru că ea este într-adevăr *ἐκ-εἰς*, de la marmură la statuie, de la pietrele din carieră la împreunarea lor în templu. În domeniul artizanal, *ἐκ-στασις* păstrează ceva relativ previzibil, deci modest. În opera de artă e vorba mai degrabă de o ieșire din sine mai radicală. Revelația presupune o revoluție în lumina căreia, spune Heidegger, totul e „altfel decât înainte“. E cazul lui Despiu văzându-l brusc pe Ludovic cel Sfânt în „acest terci“ (o americană ce l-a urmat până la Hossegor pentru a-i veni de hac!) sau al lui Cézanne transfigurând muntele Sainte-Victoire în el însuși. Se poate spune cel mult că în primul caz „văzutul“ era motivat de o comandă. În cazul lui Cézanne, dimpotrivă, comanda vine de la lucrul însuși, cel pe care pictorul îl numea chiar motiv. Aici, marele stil face ca orice să coboare oriunde.

Să revenim la cartea VI din *Etica Nicomahică*, unde *τέχνη* e prima dintre posibilitățile de a *ἀλθεύειν*. În interpretarea ca *ἔργον* a ființării întrucât e ființare nu e vorba nicidecum de o așa-numită interpretare „tehnică“ sau „artificialistă“ a adevărului. E vorba, dimpotrivă, de o determinare a lui *τέχνη* prin *ἀλήθεια* însăși. Pentru ființare, culmea adevărului este *ἔργον, ἐνέργεια*. „Privirea tehnică“ nu e reducere a opticii la dimensiunea modestă a tehnicii, ea este dimensiunea esențială a viziunii înseși. Poate că trebuie să revenim asupra clișeele referitoare la pretinsa opoziție greacă între teorie și practică și la primatul teoriei față de practică. Această opoziție și acest primat sunt mai degrabă elenistice (Plotin) decât propriu-zis grecești. Raportul lor cu gândirea greacă este într-o oarecare măsură cel al lui Venus din Milo cu sculpturile numite „arhaice“ dintre care unele se află la Luvru. Cum spune

¹ *Fizica*, IV, 13, 222b 16.

² *Despre suflet*, 406b 12-13.

Nietzsche : „Grecii au descoperit lucruri pe care le-au reacoperit ei înșiși“¹. Să nu uităm, de altfel, că folosirea în limba greacă a cuvântului *τέχνη* într-un sens în exclusivitate „tehnic“ e tardivă, deși se anunțase deja la Aristotel. Cuvântul *τέχνη* nu spune nimic tehnic. La Platon, el e strict sinonim cu *ἐπιστήμη* ; poate exista, spune Platon, *τέχνη ἀνευ χειρουργίας*², sau, altfel spus, „orice fel de activitate manuală posedă știință“.

Astfel, *τέχνη* se deschide manifestării ființei ființării în toată urgența sa, prin excluderea oricărei porțițe de scăpare. În *τέχνη*, omul se expune direct puterii mai înalte a ființei ființării. Aici se află *Μοῖρα* sa, destinul său de care nu poate scăpa și pe care nu-l poate stăpâni. Iată de ce *τέχνη* umană are limite. În corul care o celebrează pe Antigona, aceasta suferă un eșec în fața morții, iar Eschil spusese deja, prin gura lui Prometeu, după ce numise tocmai : *Μοῖρα : Τέχνη δ' ἀνάγκης ασθενεστέρα μακρῶ* – „deșteptăciunea e cu mult mai slabă decât tainicul Destin“³. *Τέχνη* nu înseamnă nici artă, nici dexteritate, nici chiar ceva tehnic în sens modern, oricare ar fi acest ceva. Cuvântul *τέχνη* trebuie tradus prin știință, *εἶδεναι* = a vedea. Dulgherul „a văzut“. Dar ce anume? Ce prioritate ciudată se reflectă în acest trecut ciudat? Toate acestea cer o explicație. A ști nu semnifică aici rezultatul unei simple constatări cu privire la ceva dat, dar care ar fi mai întâi necunoscut. Astfel de cunoștințe nu sunt niciodată doar complementare, chiar dacă această complementaritate e indispensabilă cunoașterii. Aceasta din urmă, în adevăratul sens de *τέχνη*, e viziunea originară ce nu încetează să se fixeze asupra lucrului însuși“⁴ (*constatările asupra* țin nu de *τέχνη* și de *ποιεῖν*-ul său, ci mai degrabă de *ιστορία* care se limitează la *λέγειν τι κατὰ τινος* – de altfel istoria, așa cum se vede la Tucidee, poate deveni ea însăși mai puțin „istorizantă“ decât „poetică“, adică revelantă). Această viziune originară, ec-statică este generatoare a ceea ce era eclipsat de o anumită *στάσις*, de o stare de lucruri familiară, cea a

¹ *La Volonté de puissance*, ed. cit., t. II, p. 330.

² *Omul politic*, 258d.

³ *Prometeu încâlțat*, versul 514, trad. rom. de I. Costa, în *Tragicii greci*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 237.

⁴ *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. de G. Kahn, modificată, Paris, Gallimard, coll. „Tell“, 1983, p. 165.

echilibrelor obișnuite : astfel, spune Ajax, timpul (*χρόνος*), pe care îl numește *μακρὸς κἀναρίθμητος*, cel a cărui mărime nu e supusă legii numărului, *φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται*¹ = „dezvăluie ce fusese ascuns, și ascunde tot / Ce-n văzul tuturor a fost!“ Dar care timp? Nu timpul ce se scurge, analizat de Aristotel în cartea a IV-a din *Fizica*, ci timpul lui *καρὸς*, cel unde „a venit momentul“ și a sunat ceasul pentru apariția *οὐσία*-ei, a ființei : *Sein und Zeit*! Singur acest timp, „timpul“ lui Pericle, de exemplu, a cărui mărime nu e supusă legii numărului, nu are nimic cronometric. Aristotel nu analizează tematic decât timpul marcat de orologii care, după modalități diferite, pe căi diferite (*Holzwege*), în domenii diferite (artă, filosofie, politică) „face să acționeze tocmai ceea ce conferă lucrului dat motivația care îl legitimează, determinarea care îl face să se ivească, delimitarea“². Știința (*τέχνη*) este puterea de a folosi ființa însăși pe măsura diferitelor ființări. „Dacă grecii folosesc *τέχνη* cu această semnificație majoră spre a numi arta adevărată și opera de artă, explicația se află în faptul că arta, în delimitarea unei anumite prezențe, dă măreție ființei înseși, adică posibilitatea de a sta în splendoarea aparenței fără de care ea ar fi, spunea Gorgias, *αφανές* – și aceasta imediat. Opera de artă nu e operă întrucât e operată, în sensul de fabricată sau confecționată, ci deoarece ea obține de la ființa însăși să acționeze într-o ființare. A opera înseamnă aici această punere în acțiune prin care deschiderea însăși, *φύσις*, se deschide, domnește și ajunge la splendoarea sa. Prin capodoperă, care e ființa-ființare, tot ce până atunci nu făcea să tindă la manifestare întrucât „zăcea acolo“ și atât, la îndemâna oricui, dobândește – *ἐξαιφνης* – demnitatea de a fi, precum și insignifianța de a nu fi, devenind astfel accesibil, adevărit, semnificativ și prezent.“

Și chiar *τέχνη* înțeleasă în acest fel ca omul lui Sofocle să fie *δεινότατον*, tot ce poate fi mai neliniștitor pe lume. Iată de ce corul este cuprins în final de o teamă sacră față de puterea pe care tocmai a evocat-o :



¹ *Sofocle, Ajax*, versurile 646–647, trad. rom. de George Florin, în *Tragicii greci*, ed. cit., p. 306.

² *Introduction à la métaphysique*, p. 165.

Υρίπολις ἄποδῖς, ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν
 ξύνεστι, τόλμας χάριν.
 Μήτ' ἐμοὶ παρέστιος γέ-
 νοιτο, μήτ' ἴσον φρονῶν
 ὅς τὰδ' ἔρδοι.¹

Pentru geci, τὸ ἔργον nu e ceea ce rezultă dintr-o „operație” tehnică; τὸ ἔργον este desfășurarea deplină a ființei într-o ființare determinată. În ființarea ca ἔργον, ceea ce nu încetează să fie „în acțiune” este mai puțin omul, cât ființa însăși prin ceea ce o face să fie cu adevărat ființă, și din această cauză ἔργον, e caracterizat drept πέρας și τέλος. Nu avem de-a face aici cu o simplă juxtapunere: πέρας și τέλος spun unul și același lucru. Într-adevăr, „limită” (πέρας) nu e frontiera ce ar marca faptul că o ființare încetează de a mai fi ca atare. Ea exprimă mai degrabă desăvârșirea pornind de la care o astfel de ființare începe să fie cu adevărat. În acest sens, πέρας nu mai este o limită în sensul de frontieră, după cum nici τέλος nu e un scop în sensul de țel vizat. Interpretarea limitei ca frontieră și a scopului ca țel vizat e interpretarea medievală pentru care infinitul va fi mai pozitiv decât finitul iar realitatea nu poate fi decât rezultatul unei realizări, adică al acțiunii unei voințe. De unde traducerea latină a lui ἔργον prin *actus*. În locuțiunea „în act” mai subzistă încă, fără îndoială, ceva din ἐνέργεια greacă, dar dintr-o perspectivă „operațională” care presupune o deplasare de accent. *Actus* presupune că o voință și-a procurat mijloacele pentru a-și atinge scopul; ἔργον presupune mai degrabă ἀληθεύειν, ἀλήθεια plenitudine epifanică sau mai degrabă antifanică de manifestare. Iată motivul pentru care, după Aristotel, τέχνη este o modalitate esențială a lui ἀληθεύειν. Ceea ce exprimă mai întâi cuvântul nu este nici „producerea” artizanală, nici chiar cea a operei de artă sau, dacă le exprimă atât pe una, cât și pe cealaltă, o face deoarece exprimă mai profund îndrăzneala (τόλμα) ce riscă să se înalțe până la nivelul lui ἀλήθεια însăși care, deși strălucește direct în

¹ *Antigonă*, versurile 370–375: „Și-n slăvi cetatea-l va-nălța! / Dar vrednic nu-i de-atari măriri / De cumva legile-o călca / De fi-va rău, de-o fi truțăș! Atare om o clipă, nu / Nu sta-va în căminul meu!” Trad. rom. de George Florin, în *Tragicii greci*, ed. cit., pp. 447–448.

frumusețea operei de artă ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\kappa\phi\alpha\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\alpha$ $\tau\omicron\nu$ ¹, spune Platon), nu se stinge totuși niciodată, nici chiar atunci când ceea ce e adus la lumină este doar un topor sau un fierăstrău, cu condiția să fie un topor „bun“, al cărui „tăiș“ e ca „sufletul“, sau un fierăstrău „bun“, $\pi\rho\acute{\iota}\omega\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ adică, spune Aristotel în *Fizica*, $\pi\rho\acute{\iota}\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ ² ($\kappa\alpha\iota$ având aici mai mult decât o valoare copulativă). $\tau\acute{o}$ δ' $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ³. În Evul Mediu dimpotrivă, raportul cu opera nu mai e $\omicron\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ grec, el e imaginea analogică a creației divine, imagine semnificând o deficiență a originalului care este aici desfășurarea magistrală a facerii și a iscusinței divine. Creația divină este cea care reprezintă o lucrare „frumoasă“. Cât despre munca umană, imagine a celei divine, ea este onorată ca rugăciune – $q\upsilon\iota$ $l\alpha\beta\omicron\rho\alpha\tau$, $o\upsilon\alpha\tau$ ⁴, dar $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ -al grec nu e doar o rugăciune, ci îi răspunde direct lui $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$: „Roagă-te și cercetează“, îi spune Socrate lui Philebos⁵.

RELAȚIA ÎNTRE RAPORTUL $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ - $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ ȘI RAPORTUL
 $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$
(TRECEREA DE LA CARTEA Z LA CARTEA Θ)

Problema : cum se face trecerea de la analiza din cartea Z, unde $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ apare în conformitate cu relația $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ - $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, la cea din cartea Θ, unde ea apare în conformitate cu relația $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$? Cu alte cuvinte, care e raportul dintre cele două relații? Cum pot fi ele situate una față de cealaltă? Între Z și Θ se află H. Citim, la începutul lui H, 3 : „Trebuie să avem în vedere că uneori nu ne putem da bine seama dacă un nume ($\tau\acute{o}$ $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$) arată substanța compusă $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\iota}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$, iar dacă nu, actul și forma $\tau\eta\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ “⁶. „Cum de exemplu, adaugă Aristotel, dacă termenul *casă* exprimă noțiunea comună rezultată din împreunarea materiei cu forma, adică un adăpost făcut din

¹ *Phaidros*, 250d : „strălucind cu neîntrecută claritate“.

² *Fizica*, II, 9, 200a 12–13 : fierăstrăul există „în vederea unei cauze finale“.

³ *Etica Nicomahică*, 1170a 20–21 : „determinarea fine de natura binelui“.

⁴ „Cel ce muncește se roagă“.

⁵ *Philebos*, 25b.

⁶ *Metafizica*, H, 3, 1043a 29–30.

cărămizi și pietre așezate în cutare fel sau doar actul și forma [ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ εἶδος], adică un adăpost¹. Tot așa : „Oare termenul *animal* exprimă un suflet într-un corp [ψύχη ἐν σώματι] sau doar sufletul, ψύχη? Căci sufletul este substanța și actul unui corp oarecare [οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματος]”². Să ne fie clar : același nume poate semnifica *doar* compunerea sau *pur și simplu* („în mod direct”) ἐνέργεια. Într-un sens, casa e un compus din cărămizi și din pietre, într-un alt sens, ea este adăpost ; într-un sens, tot ce trăiește e corp și suflet, într-un alt sens, el este ceea ce prinde viață în fața noastră. În ultimele determinări se ivește brusc, în prim plan, ceva ce nu se afla încă în primele : ἐνέργεια reunește într-o determinare decisivă ceea ce, la nivelul lui σύνθετον, era încă nedeterminat și ținut în umbră. Casa este în esență adăpost, tot ce trăiește este ceea ce prinde brusc viață. Aceste determinări existau deja, dar în stare latentă, în σύνθετον. Ele se aflau acolo δύνامي, ca într-un somn, dar gata să se trezească. De unde cuvintele șobolanului din fabula lui La Fontaine : „mormanul ăsta [de cocă] nu-mi miroase-a bine”³.

Dacă „mormanul de cocă” nu miroase-a bine, aceasta se datorează faptului că acest σύνθετον nu e doar atât ; el este, δύνامي, o pisică sau, mai degrabă, pisica gata să sară (ἐνέργεια). La fel, un costum bunăoară, e un compus din lână și din mătase, dar el nu e costum decât „de-a gata”. La fel toporul e „gata să taie” – și prin aceasta, spune Aristotel, τμησις, tăișul este „sufletul său”. În ἐνέργεια are loc o manifestare decisivă a ceea ce era încă ascuns în σύνθετον. Raportul δύνamis-ἐνέργεια nu e altceva decât raportul ὕλη-μορφή ; el este același lucru dar văzut altfel, iar în această vedere se revelează brusc, ca într-o străfulgerare, semnificația încă latentă a lui σύνθετον.

Δύνamis și ἐνέργεια sunt astfel niște determinări foarte apropiate dintre care una nu este, ca să spunem așa, decât somnul celeilalte. Ochiul e capacitate de a vedea : δύνamis. Brusc, vederea se fixează pe ceva : ἐνέργεια. Ochiul care începe să vadă, vigilența ce se trezește din somn ca motanul din mormanul de cocă, statuia

¹ *Ibid.*, 1043a 31-33.

² *Ibid.*, 1043a 34-36.

³ „Motanul și gherlanul veteran”, în La Fontaine, *Fabule*, Cartea a treia, XVIII, trad. rom. de Aurel Tita, București, ESPLA, 1958, p. 154.

ce se ivește din marmură, guvernul care – o, stupoare! – guvernează : iată *ἐνέργεια*. Sunt raporturi în mijlocul cărora ne-am mișcat dintotdeauna, dar care rămân implicite. Aristotel le are în vedere și încearcă să le facă să apară, analizându-le. În felul acesta, el vede raportul *ἔλη-μορφή* culminând în raportul *δύναμις-ἐνέργεια*.

Raportul *δύναμις-ἐνέργεια* : nu există o definiție propriu-zisă a sa. „Și nu trebuie să căutăm întotdeauna definiția unui lucru, ci să luăm în considerare și o serie de cazuri analoage”¹. Dar chiar dacă nu există generalitate : *πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὠρισταὶ καὶ τῇ δυνάμει*² : „toate lucrurile se definesc ca act și ca potență”.

„Raportul dintre act și potență va fi acela dintre cel ce construiește acum și cel ce se pricepe la construit, dintre omul treaz și cel ce doarme, dintre cel ce vede și cel care, deși are simțul vederii, stă cu ochii închiși”³. Să ne mulțumim cu această „hipotipoză”. Să semnalăm doar că, în *ἐνέργεια*, trebuie să-l auzim pe *ἔργον* și că „de aceea cuvântul act [*ἐνέργεια*] derivă de la cuvântul [*a*] *operá* și năzuiește să însemne același lucru ca săvârșire [*ἐντελέχεια*]”⁴. În *ἐνέργεια* se aude *τέλος*, la fel cum în *ἐνέργεια* se aude *ἔργον*. Într-adevăr, specificul lui *ἔργον* este de a fi *τετελέσμενον*, obiect căruia nu-i lipsește nimic deoarece „a ajuns la deplină dezvoltare”⁵. *Ενέργεια* și *ἐντελέχεια* pot uneori să se deosebească una de alta. În majoritatea cazurilor însă, ele sunt perfect sinonime.

Dar unde poate fi găsită *ἐνέργεια* în mod precis și evident? Cartea Θ, 3 : „Numele acesta de *act* [*ἐνέργεια*] pe care îl asociem totdeauna cu acela de *entelehie* [*ἐντελέχεια*] a fost extins de la mișcări, unde este domeniul lui de căpetenie, și la alte lucruri, căci în genere se crede că actul propriu-zis nu e altceva decât mișcare”⁶.

Cădem pe gânduri. Ceea ce sare în ochi ca fiind *ἐνέργεια* = plenitudinea desăvârșită a ființei ar fi mișcarea, însă aceasta este, dimpotrivă, trecerea de la o stare la alta. În acest paradox aparent, Aristotel se apropie foarte mult de Platon, *Sofistul* 248e–249a. În

¹ *Metafizica*, Θ., 6, 1048a 35–37.

² *Politica*, I. 1253a 23.

³ *Metafizica*, Θ. 6, 1048a 37–1048b 1–2.

⁴ *Ibid.*, Θ, 8, 1050a 22–23.

⁵ *Ibid.*, 1050a 21 și *Despre suflet*, III. 7, 431a 6–7.

⁶ *Metafizica*, Θ, 3, 1047a 30–32.

povestirea despre „gigantomahia din jurul ființei” Platon îi evocă pe partizanii mișcării. Ei par a fi împotriva ființei. „Dar, spune străinul, pe Zeus, faptul că aceea ce ființează în chip desăvârșit n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare (*κίνησις*), nici de viață (*ζωή*), nici de suflet (*ψυχή*), nici de inteligență (*φρόνησις*), de acest lucru să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținând că e vorba de ceva inert și fără de gândire că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?” Dacă *ἐνέργεια* lui Aristotel face ecou lui *παντελῶς ὄν* al lui Platon, începutul *Fizicii*, VIII, repetă acest ecou care produce *κίνησις* : *οιον ζώη τις οὐσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν*¹, „așa cum există viață în natură peste toate care există de la natură”. Deci pentru Aristotel, ca și pentru Platon, mișcarea este viață, este sufletul lui *φύσις*. Dacă, incapabili de a accepta provocarea lui Zenon din Elea, nu am putea gândi mișcarea, s-ar termina cu fizica. De aceea, nimic nu e mai mișcător decât grija cu care Aristotel îl eliberează pe Ahile, cel cu picioarele prinse de mai bine de o sută de ani în jumătățile de jumătăți ale drumului pe care trebuie să-l parcurgă, deci incapabil de a ajunge din urmă broasca țestoasă. Platon simțise ceva esențial în mișcare, dar numai Aristotel instituie gândirea mișcării ca fiind aceea prin care *ἡ φύσις ἐνεργεῖ* – și fixează astfel în mod decisiv, până la Hegel și chiar mai departe, viitorul filosofiei occidentale.

Cu toate acestea, spune Aristotel, dacă *ἐνέργεια* provine din mișcări, ea e transmisă de mișcări *ἐπὶ τὰ ἄλλα*. Care sunt aceste alte lucruri? Ele constituie esențialul. Într-adevăr, deși, după Aristotel, evidentă înainte de toate (*μάλιστα*) în mișcare este *ἐνέργεια*, totuși ceva *ἐνεργεῖ* = desfășoară *ἐνέργεια* în afara mișcării, fie după ea, fie independent de ea. Mișcarea nu e decât un început de *ἐνέργεια* : „căci există nu numai o activitate a mișcării, ci și una a imobilității”². De exemplu, adaugă el, *ἡδονή* care *τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν*³, „plăcerea [care] desăvârșește activitatea” (*ἐνέργεια*) se află, nu le fie cu supărare hedoniștilor, în repaus mai degrabă decât în mișcare. Dacă *ἐνέργεια* mișcării este ceva bun, *ἐνέργεια* din afara mișcării este încă și mai bună. Dar atunci ce este mișcarea? Prin ce este ea *ἐνέργεια*?

¹ 250b 14–15.

² *Etica Nicomahică*, 1154b 26–27.

³ *Ibid.*, 1174b 24 și 1174b 31–32.

Aristotel spune că *κίνησις* este într-adevăr *ἐνέργεια*, dar *α-τελής*, lipsită de *τέλος*. El merge până la a spune *ἐντελέχεια ἀτελής*, locuțiune la fel de uluitoare ca adjectivul *ἀ-ειδής*, prin care Platon califică *εἶδος*-ul în *Phaidon*¹. Să ne amintim ultimele versuri ale corului din *Antigona*².

În calitatea sa de *ἀτελής*, lipsită de *τέλος*, mișcarea prin care natura *ἐνεργεῖ* aparține aceleiași rase ciudate ca *ἄπειρον* (*ἀόριστον*). Aceasta nu înseamnă că ea nu ar admite nici un *πέρασ*, nici o determinare, dar, spune Aristotel, asemenea zilei ce se scurge sau luptei în curs de desfășurare, ea nu încetează, în limitele sale, să fie mereu altceva : „În general, infinitul constă în faptul de a lua mereu alt și alt lucru și în faptul că lucrul luat este mereu limitat, dar este mereu altul și altul. În acest fel, nu trebuie să considerăm infinitul ca un lucru concret [*τόδε τι*], cum este omul sau casa, ci așa cum se înțelege ziua și lupta, pentru care existența nu este o substanță determinată [*ουσία τις*], ci este totdeauna în generare și în distrugere, chiar dacă este limitată, dar este mereu altul și altul”³.

Astfel, dacă ziua *ἐνεργεῖ* – sau lupta (se poate chiar să existe o zi *frumoasă*, o luptă *f frumoasă*) – această *ἐνέργεια* este cea a unei posibilități de a fi mereu altceva. De unde pateticul luptei și elementul de aventură pe care îl comportă fiecare zi. Nici una din cele două, chiar dacă ar fi ziua aceasta, lupta aceasta, nu este vreodată *τόδε τι*, cu excepția cazului, vorba cântecului, „când totul s-a sfârșit”, adică după terminarea luptei sau când mallarméana zi de azi a lui Aristotel va fi încremenit, cum va spune Nietzsche, în pietrificarea lui „*es war*“, a lui „a fost”⁴ care nu mai are de revelat decât trecutul, așteptând să fie cuprins de uitare. Dimpotrivă, ceea ce *ἐνεργεῖ*, adică ceea ce se manifestă pozitiv în mișcarea luptei sau a zilei în curs de infinitudinea, non-fixarea unui a-putea-fi ce rămâne ca atare până la sfârșit. Și tocmai astfel, în acest neîncetat „dezgheț” al lui a-putea-fi ziua și lupta nu încetează să se întoarcă la sine, la plenitudinea desăvârșită a naturii lor. De unde definiția mișcării (la fel de laudată și criticată precum

¹ *Phaidon*, 79a.

² Cf. *Antigona*, versurile 370–375.

³ *Fizica*, II. 6, 206a 27–33.

⁴ *Așa grăit-a Zarathustra*, II. „Despre mântuire”.

apariția Elenei în actul trei din *Al Doilea Faust* : „*Bewundert viel und viel gescholten Helena...*“¹ : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἡ τοιοῦτον, κίνησις ἐστὶ², „entelehia lucrului care există potențial este mișcarea“.

Acesta e sensul în care mișcarea ἐνέργει = face să se rostogolească stânca și să înflorească deșertul sau, spune mai degrabă Aristotel, se desfășoară ca o viață prezentă în toate creațiile lui φύσις, cât și în arta care „imită natura“. Mișcarea se produce ὅταν ἡ ἐντελέχεια ἦ αὐτῇ, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὑστερον³, „când entelehia este în acest fel și nici mai înainte, și nici mai în urmă“. Mai înainte e doar somnul lui a-putea-fi (δύναμις), mai în urmă nu mai e decât evicțiunea sa în permanența cel puțin relativă a casei, bunăoară, de unde radiază, măcar pentru un timp, fața liniștitoare a adăpostului.

„Virginul, mult vivace și mândru azi...“⁴. Astfel, după Aristotel, mișcarea nu face decât să dezghețe sau chiar să sfâșie ceea ce, fără ea, n-ar fi decât „acest lac dur, uitat“⁵. În acest sens, ea este însuflețitoare, adică însuși sufletul și viața întregii φύσις. Totuși, dacă mișcarea este ἐνέργεια și chiar, ar spune Aristotel, ἐνέργεια însăși, culmea ἐνέργεια-ei nu se află în κίνησις. „Într-adevăr, mișcarea era, cum spuneam, actul [ἐνέργεια] a ceea ce e nedesăvârșit, pe când actul în mod absolut cel al unui obiect ajuns la deplina dezvoltare, e cu totul altul“⁶.

Această ἐνέργεια τοῦ τετελεσμένου, citim în *Meteorologicē*, nu se află nicăieri sub traiectoria lunii, dar se găsește din abundență deasupra, și anume în cerul celor fixe. Acolo ea radiază fără a fi împiedicată de nimic. Nu că cele fixe s-ar afla în afara mișcării, dar o astfel de mișcare nu e niciodată altceva decât ποθὲν ποί, de la... spre, și, fiind ea însăși circulară, poate fi numită eternă. Διὸ αἰεὶ ἐνέργει ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβηρὸν μὴ ποτε στῇ, ὃ φοβούνται οἱ περὶ φύσεως⁷. Schimbarea mai radicală și mai periculoasă ce se desfășoară dedesubtul lunii nu este ea însăși

¹ *Le Second Faust*, Paris, Aubier, 1980, p. 130 : „Mult lăudată și mai mult blamată. eu, Elena“.

² *Fizica*, III, 1, 201a 10–11.

³ *Ibid.*, 201b 6–7.

⁴ Mallarmé, *Sonnet*, II („Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui“) trad. rom. de Ioan Matei, în Mallarmé, *Poeme*, București, Ed. Eminescu, 1991.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Despre suflet*, III, 7, 431a 6–7.

⁷ *Metafizica*, Θ, 8, 1050b 22–24: „Iată de ce Soarele, astrii, Cerul întreg sunt întotdeauna în act, și n-avem a ne teme că ele se vor opri vreodată, temere de care sunt cuprinși scrutătorii fenomenelor naturale.“

decât o imitație a acestei mișcări eterne pe care nu poate s-o egaleze : *μιμεῖται δε τὰ αἰθάρ α καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ*¹, „Lucrurile nepieritoare sunt imitate de cele care sunt într-o necurmata schimbare, cum sunt Pământul și Focul“. Acesta e modul în care divinitatea aduce lumea în punctul desăvârșirii sale „printr-o generare neîntreruptă, căci astfel i se poate asigura ființei înlănțuirea cea mai riguroasă, pentru că ceea ce se apropie cel mai mult de *οὐσία* este existența genezei, a unei geneze necurmata”². În mișcarea sa neîncetată, soarele se apropie și se îndepărtează alternativ de pământ, de unde mișcarea anotimpurilor, adică a genezei primăvăratice și a distrugerii hibernale (*γένεσις καὶ φθορά*) ; de aici cuvintele din cartea Λ, 6 a *Metafizicii* : „Așa că haosul și noaptea n-au existat un timp infinit, ci aceleași lucruri au existat veșnic”³.

Dacă, totuși, însăși *ἐνέργεια* mișcării sublunare nu e decât imitație, adică imagine, atunci, ca orice imagine, ea „degenerează din vivacitatea originalului”⁴. Din această cauză, în lumea unde „înflorește” *κίνησις*, distrugerea sfârșește mereu prin a învinge geneza a cărei pantă o urcă în zadar, căci aceasta înseamnă a exista în sensul deplin al cuvântului. De unde : *ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον*⁵, „mișcarea desface ceea ce ține de ea”.

Obişnuim astfel să spunem că timpul consumă, că totul îmbătrânește sub acțiunea timpului, că uitarea se așterne o dată cu timpul. Timpul fiind *ἀριθμὸς κίνησεως*⁶ (‘*Ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος*, spunea, dimpotrivă, Sofocle⁷). Puțin câte puțin, casa, templul chiar, se năruiesc o dată cu trecerea timpului : anumite cauze pot grăbi ruina, dar nu e nevoie de cauze : e de ajuns să așteptăm. Arta robustă? *Τὰ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ*⁸, „toate marile întreprinderi sunt alunecoase”. Nici chiar *τέχνη*, în tentativa sa de a săvârși (*ἐπιτελεῖν*) *φύσις* imitând-o, nu există, așa cum ne arată Prometeu, decât în lupta sa cu o *ἀνάγκη* față de care ea este

¹ *Ibid.*, 1050b 28–29.

² *De generatione et corruptione*, II, 10, 336b in fine.

³ *Metafizica*, Θ, 6, 1072 a 7–9.

⁴ Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. I, § 4.

⁵ *Fizica*, IV, 12, 221b 2.

⁶ *Ibid.*, 221b 1 : „măsura mișcării”.

⁷ Sofocle, *Ajax*, versurile 646–647.

⁸ *Republica*, VI, 497d.

⁹ *La Crise de l'esprit*, première lettre, *Oeuvres*, t. I. p. 988.

ἀσθενεστέρα μακρῶ, cu mult mai slabă. „Noi, civilizațiile...“, spune Valéry⁹. Chiar și Grecia, spusese deja Hölderlin :

*Nämlich sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei war aber
Das vaterländliche von ihnen
Versäumet und erbärmlich ging
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.*¹

Nu e un motiv ca să ne descurajăm, o știm de la Pindar : ἐν πειρα τέλος διαφανεῖται, „Numai supus încercării / Fiecine limpede arată desăvârșirea sa“². Să terminăm citându-l pe Sofocle. Acesta atribuia fericirii (εὐδαιμονία) tot atât cât îi atribuia Aristotel lui ἐνέργεια τῆς κίνησεως :

*Τίς γὰρ, τίς, τίς ἀνὴρ πλεόν
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δοξάντ' ἀποκλίνει*³.

FETELE ȘI „CAUZELE“ MIȘCĂRII (κίνησις)

Κίνησις a fost definită ca ἐνέργεια a ceea ce este neîncetat altul și altul. De altfel, numele cel mai general al acestei ἐνέργεια este μεταβολή, iar κίνησις nu e decât o specie a sa. Μεταβολή = metamorfoză, transformare. Într-adevăr, μεταβολή are două specii : γένεσις sau φθορά, nașterea și pieirea, și κίνησις propriu-zisă ; γένεσις, care se produce conform contradicției dintre non-οὐσία și οὐσία, este mai mult decât κίνησις, aceasta din urmă nefăcând

¹ *Gedichte*, Zürich, Atlantis Verlag, 1944, p. 403: „Voința lor a fost desigur de a întemeia / Un imperiu al artei, dar acolo ! Prin ei nativul / A fost înlăturat și, în mod lamentabil / Grecia, frumusețe supremă, a pierit“ (traducerea autorului).

² „Nemeana a treia“, strofa IV, trad. rom. citată, p. 79.

³ *Oedip regē*, cor final, versurile 1189-1192 : „Cine dintre cetățeni privea norocul-i fără pizmă / Și-n ce val cumplit de nenoroc s-a prăbușit acum“ ; Trad. rom. de Dan Botta, în *Tragicii greci*, București, ESPLA, 1958, p. 424.

μεταβολή (schimbare)	{	1) γένεσις-φθορά (naștere-pieire) κατὰ τὴν οὐσίαν (după οὐσία)	{	ἀλλοίωσις (alterare) κατὰ ποῖον (după calitate) ἀνέξεις-φθίσις (creștere-diminuare) κατὰ πόσον (după cantitate) φθορά (deplasare) κατὰ τόπον (după loc)
		2) κίνησις (mișcare)		

decât să modifice οὐσία în trei feluri : după calitate, după cantitate, după loc. Regăsim aici categoriile ființei ; μεταβολή se spune după categoriile ființei : οὐσία, ποῖον, πόσον și τόπος.

De fapt, la Aristotel, cuvântul κίνησις desemnează în același timp genul și specia (cf. cuvântul „geometrie” la Pascal¹) ; el spune adesea μεταβολή în loc de κίνησις și κίνησις în loc de μεταβολή. Dintre toate formele mișcării, una ocupă un loc aparte : φθορά, deplasarea. Într-adevăr, spune Aristotel, ea este „prima” în cele trei sensuri ale cuvântului : cronologic, ontologic și logic. „Prima” = πρότερον, ceva fără de care celelalte lucruri nu pot exista dar care poate exista fără celălalte. Acest πρότερον al lui Aristotel este actul de naștere a ceea ce va fi a priori-ul kantian (a priori este o traducere a lui πρότερον).

Din punct de vedere cronologic, φθορά este mișcarea celor nemișcate : ea domină tot restul și reglează chiar cronometrele (timpul fiind măsura mișcării). Din punct de vedere logic, continuitatea sa e presupusă pretutindeni ; și, mai ales, ea este, dintre toate mișcările, aceea în care (τὸ κινούμενον) ηκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται², „foarte puțin iese din substanța sa lucrul care e mișcat în timpul transportului”, Această reducere la minimum a eczistenței triumfă mai ales în mișcarea perfectă a celor nemișcate. Chiar și Descartes, care va studia mișcarea logic, pornind de la cea mai simplă = mișcarea rectilinie și uniformă, va menține prioritatea vârtejului. „Bobârnacul”³ lui Pascal este în realitate o învârtire de manivelă divină.

¹ Despre spiritul geometric ; trad. rom., p. 154.

² Fizica, VIII, 7, 261a 20-21.

³ Cugetări, nr. 77; trad. rom., p. 28.

În sfârșit, *φορά* are ea însăși patru fețe :

- împingere : *ωσις* (*ώθειν*) ;
- tracțiune : *έλξις* (*έλκειν*) ;
- ducere în spate : *όξησις* (*όχγειν*) ;
- învârtire : *δίνησις* (*δινειν*).

În cartea VII din *Republica*, de exemplu, unde e vorba de *ἀνα-φορά τῆς ψυχῆς*, de o înălțare a sufletului, acesta nu e *impins* (*έσις*), ci tras (*έλξις*) în sus. Geometria este *έλκτική πρὸς οὐσίαν*¹, „aptă să ne tragă spre ființă”. Se poate *duce în spate* o greutate, dar căruța înaintează prin *invârtirea* roților. Descartes va studia amănunțit această rotire și va enunța o teorie a praștiei².

Se afirmă uneori că trecerea de la fizica aristotelică la interpretările mecaniciste din fizica modernă (Descartes) presupune reducerea tuturor formelor mișcării la un numitor comun : *φορά*. Nimic mai inexact. Ca trecere continuă de la un *τόπος* la altul, de exemplu a unui camion cu portocale de la Marsilia la Halele din Paris, *φορά* aristotelică n-are nimic de-a face cu deplasarea cu punct într-un spațiu neutru, așa cum o va studia Galilei. Galilei însuși e conștient de acest lucru : „*De subjecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam*”³. Acest *novissimam* implică faptul că desprinderea în spiritul lui Galilei merge mult mai departe decât o simplă reducere a mișcării aristotelice la una din formele sale. Galilei continuă : „*Motu nihil fors antiquius in natura et circa eum volumina nec pauca nec parva a philosophis conscripta reperiuntur ; symptomatum tamen quae complura et scitu digna insunt in eo adhuc in observata necdum demonstrata comperio*” = „Nimic nu e mai vechi în natură decât mișcarea și despre ea se vor găsi (*reperiuntur*), scrise de filosofi, volume pe cât de numeroase, pe atât de ample ; dar, în ceea ce mă privește, eu adun (*comperio*) certitudini asupra anumitor fenomene ce se află în ea și care, deși numeroase și demne de cunoașterea umană, nu au fost până acum nici observate, nici supuse demonstrației [matematice]”⁴.

Într-adevăr, ceea ce promovează Galilei este o viziune nouă asupra naturii, și anume un proiect matematic al naturii. Nimic

¹ *Republica*, VII, 523a.

² *Principes*, II, § 39 și III, § 57–60.

³ *Discorsi*, 3^e journée. „Du mouvement local”. Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Ed. du Minuit, 1974, t. III, pp. 35–36.

⁴ *Ibid.*

nu e mai străin gândirii grecești decât să pună stăpânire pe esența naturii (*naturam per-cipere*) grație mișcării matematizate! Dacă nimic nu e mai grecesc decât a construi punți, puntea greacă imită natura și nu pretinde să-i stăpânească esența în mișcarea matematizată, după ce va fi surprins în matematică limba vorbită de mișcare. Matematica nu este străină naturii, dar ea nu constituie condiția *a priori* de posibilitate *πρότερον* a acesteia.

Mișcarea ca *μεταβολή* are nu doar fețe multiple, ea are, cum spune tot Aristotel, „cauze“ care sunt în număr de patru : *τά δ' αἰτια λέγεται τετραχῶς*¹. Dar mișcarea are cauze?

Cuvântul latin *causa* prin care se traduce cuvântul grecesc *αἰτία* este el de fapt o traducere? Și în ce sens anume? Să fie vorba de o transpunere în latină a cuvântului grecesc sau de o romanizare a lumii grecești (Cf. *Știința voioasă*, § 83, text despre traduceri)?

E de ajuns să deschidem dicționarul pentru a vedea că *αἰτία* se află în imediata apropiere a verbului *αἰτέω* : a cere, a pretinde. E unul și același cuvânt? Filologii nu sunt afirmativi, iar unii vorbesc chiar de „imposibilitate semantică“. Semantic înseamnă : referitor la sens. Într-adevăr, dacă ei au început prin a da cuvântului grec *αἰτία* sensul latinului *causa*, au creat ei înșiși o astfel de „imposibilitate semantică“, având în vedere diferența de sens între *causa* și verbul *αἰτέω*. Dar de ce au latinizat ei *a priori* sensul cuvântului *αἰτία*? „Semantica“ plutește peste abisuri!

Să încercăm să-l urmărim pe Aristotel : *πᾶσα κίνησις ἐστὶν ἐκ τινος καὶ εἰς τι*². Pentru ca *μετά* să poată exista, este necesar într-adevăr să existe *ἐκ* → *εἰς*, dar în realitate *κίνησις* pretinde nu numai *ἐκ* → *εἰς*, ea cere de asemenea *κατά* și *ὑπό*. S-ar putea spune, parodiindu-l pe Aristotel : *πᾶσα μεταβολή ἐστὶν ἐκ-εἰς, κατά-ὑπό*³. *Εκ* este *ἐκ* din *ἐκ-στάσις*, în sensul în care statuia se ivește din marmură. *Εἰς* este acel ceva spre care lucrul se află în mers (*βαδίζει*), adică *ἐνέργεια*. Dar această deplasare de la *ῥῆσις* spre *ἐνέργεια* care se produce în *ῥῆσις* și la care, prin urmare, aceasta trebuie să fie dispusă într-un anume fel (*δύναμις*), se face pornind de la a cerceta cu privirea, lucru foarte clar dacă e vorba de o statuie ; în termenii lui Aristotel, aceasta înseamnă *κατὰ τὸ εἶδος*

¹ *Metafizica*, A, 3, 983a 26–27.

² *Fizica*, V, 1, 224a–b : „orice mișcare duce de la un lucru spre alt lucru“.

³ „Orice schimbare duce de la... spre. pornind de la... sub.“

sau ἀπὸ διανοίας. În sfârșit, punerea în mișcare nu este efectivă decât ὑπό : sub îndrumarea, sub conducerea sculptorului. Cea care pretinde toate acestea e ἐνέργεια statuii. Dar apariția statuii ține de τέχνη. Ce se întâmplă în cazul lui φύσις?

ΤΕΧΝΗ ΣΙ ΦΥΣΙΣ

Să ne amintim că, pentru greci, τέχνη și φύσις fac parte din aceeași familie, nu ca urmare a unei interpretări naiv „artificialiste“ a naturii, ci pentru că φύσις nu înseamnă mai mult natură decât τέχνη act. Doar pe acest temei μιμείται ἡ τέχνη τὴν φύσιν¹, „arta imită natura“.

Dacă τέχνη n-are prea mult de-a face cu arta și cu ceea ce numim astăzi tehnică, ea are mult de-a face, dimpotrivă, cu ceea ce grecii numeau τὸ ἀγαθόν. Binele? Așa este el interpretat într-un climat moralizator. În realitate, ἀγαθόν trebuie înțeles în sensul în care se vorbește despre o cameră bună, o pereche bună de schiuri, un cal bun (ἵππος ἀγαθός δραμεῖν, un cal bun pentru cursă ; βοηθὸς ἀγαθὸς Διομήδης², Diomede cel bun de gură). Ceea ce atinge apogeul în ἀγαθόν este ἐνέργεια, la fel cum ceea ce atinge apogeul în ἐνέργεια este οὐσία însăși. Τὸ ἀγαθόν și τὸ κάλον sunt numele ființei așa cum se desfășoară ea în deplina plenitudine a prezenței sale, παντελῶς, spunea Platon (Sofistul) – și numai atunci ea este ἐκφανεστατόν, „radioasă“ (Phaidros). Sfântul Toma, cel puțin așa cum îl citează Joyce³, va spune : „nam ad pulchritudinem tria requiruntur, integritas, consonantia, claritas“⁴. În integritas se mai percepe încă ecoul lui παντελῶς ὄν⁵ ; claritas e τὸ ἐκφανεστατόν. Dar consonantia? Ceea ce se înțelege aici prin acest cuvânt este poate ceva elenistic mai degrabă decât grecesc, adică presupune mutația platoniciană a ἀρμονίᾱ-ei lui Heraclit : cuvântul evoluează într-adevăr de la o semnificație la alta. Când Heraclit spune „armonie“, el se gândește la îmbinare, ca în exemplul casei cu o

¹ Fizica, II, 8. 199a 15–17.

² Homer, Iliada, VI, versul 122.

³ Portrait de l'artiste en jeune homme, cap. V. Œuvres, Paris, Gallimard. „Bibl. de la Pléiade“, 1982, t. I, p. 739.

⁴ Somme théologique, „La Trinité“, Desclee & Cie, 1962, t. II, quaest. 39, art. 8 : „câci frumusețea cere trei condiții : integritatea, armonia și strălucirea“.

⁵ Banquetul, 187b.

șarpantă bine făcută. Dimpotrivă, atunci când spune armonie, Platon se gândește în esență la opoziția dintre dulceața consonanței și asprimea disonanței : *Ἡ γὰρ ἀρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τῆς*¹, „armonia este o potrivire de sunete, iar potrivirea înseamnă acord“, în timp ce *ὁμολογία ἐκ διαφορομένων*, „acordul contrariilor“ este imposibil. Astfel, o dată cu Platon, spune Heidegger, arta începe să intre „in den Bereich des Zuckerbäckers“¹, în domeniul cofetăriei. *Consonantia* sfântului Toma nu e lipsită de legătură cu modul în care „marele stil“ devine insipid atunci când vrea să fie de „bun gust“ (Platon vrea să fie de „bon ton“). Frumusețea în sensul grec este în esență *integritas – claritas*. Ea devine *consonantia* mai degrabă cu Praxitele și cu Venus din Milo (mișcarea feselor la Venus din Milo). Grecii nu sunt „esteți“, deși Platon începe deja să estetizeze. Și în acest caz, anti-estetismul artei moderne nu este în realitate decât o formă a esteticii, după cum – spune Montherlant în *Les Jeunes Filles* – „contra-torpilorul este mai întâi și înainte de toate un torpilor“.

Însă dacă *τέχνη* caută să ajungă până la această dimensiune esențială a ființării ca ființare, exprimată prin cuvintele *ἀγαθόν* sau *κάλον*, mai mult chiar decât ea încearcă s-o facă *φύσις*. Aceasta din urmă atinge încă de la început *κάλον* vizat de *τέχνη*. La rândul său, templul doric nu face decât să aducă un omagiu colinei unde se înalță, cerului ce-l înconjoară, mării din fața sa. Cf. Heidegger : „Templul întemeiază o lume făcând să apară pământul“². Tot acest fragment, atât de greșit înțeles, unde opera de artă e interpretată ca „lupta originară a unei lumi și a unui pământ“³, cuvântul luptă fiind luat aici în sensul lui *πόλεμος* heraclitian, adică al lui *παλίντονος ἀρμονίη* a arcului sau a lirei, este de fapt o interpretare a raportului grec dintre *τέχνη* și *φύσις*. Pentru greci, *φύσις* nu se înfăptuiește pe deplin ca *φύσις* decât prin *τέχνη* (templul este cel ce pune în valoare peisajul) și invers (peisajul este cel ce pune în valoare templul). Există aici un cerc. A fi grec înseamnă a te îndrepta spre punctul cel mai central al acestui cerc și a te stabili acolo. Astăzi, cercul s-a rupt : epavele antichității au luat drumul muzeelor și al expozițiilor, deși ruinele mai fac încă

¹ *Introduction à la métaphysique*, pp. 139–140.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 32.

³ *Ibid.*, p. 38 și 43.

să vibreze peisajele în care se află și invers. Fără ele, spune Focillon, Grecia nu ar fi decât un „pustiu luminos”¹.

Dacă *τέχνη* și *φύσις* fac parte din același cerc, ele diferă totuși una de alta, deși în interiorul acestui cerc. Aristotel precizează această diferență (*Fizica*, II, la început) spunând că ceea ce este *φύσει* (prin natură) conține *ἐν εαυτῷ* – în el însuși – originea deschiderii în care se manifestă, pe când, în cazul lui *τέχνη*, originea deschiderii este în esență *ἐν ἄλλῳ*, în altă parte. Această distincție este mai întâi surprinzătoare. De exemplu, atunci când un corp se încălzește, noi plasăm sursa de căldură nu în corpul însuși, ci în soare. Să acționeze oare soarele *τέχνη* și nu *φύσει*?

În realitate, la cu totul altceva decât la distincția clasică între agent și pacient se gândește aici Aristotel. Să luăm un exemplu.

Tot ce există este în esență *ὕλη*, materie, iar materiei îi este propriu de a fi „tendință și dorință”. Astfel, marmura, prin proprietatea ei de a fi grea, „cere” să întâlnească josul. Pe de altă parte, fiind albeață, ea nu „cere” altceva decât să strălucească sub soare sau, fiind duritate, ea nu cere, în sfârșit, decât să se opună penetrației ploii. Dar a deveni scară sau statuie este ceva ce ea nu cere niciodată *φύσει*. Acest lucru nu se află în ea ca o posibilitate naturală sau fizică. Să strălucească în soare, să se afle în zonele de jos, să șiroiască în ploaie în loc să se lase dizolvată de această șiroire, toate acestea ea le poate face *φύσει*. Astfel de posibilități se dezvăluie în ea în mod natural, pe măsura contactelor sale cu alte *οὐσίαι* (ființe) ce există de asemenea *φύσει*. Dar dacă a deveni scară sau statuie este o posibilitate aflată în ea, nu mai e vorba de o posibilitate căreia *φύσις* i-ar fi suficientă. Devenirea-statuie a marmurei presupune o altă origine, ea presupune o punere în mișcare exterioră lui *φύσις*. La fel, marea poate fi *φύσει*, acel *ἀνήριθμον γέλασμα κυμάτων*², acel „răs de nenumit al talazurilor” pe care îl numește Prometeu de îndată ce deschide gura. Ea poate fi totodată „marea încărunită” a lui Sofocle, bântuită de furtunile iernii. Dar nu *φύσει* oferă ea drum corăbiilor pe care le duce și care o străbat. Întregul cor din *Antígona* : *Πολλὰ τὰ δεῖνα...* celebrează opoziția dintre *τέχνη* și *φύσις*. A-și avea originea nu în

¹ *La Vie des formes*. Paris, PUF, 1970, p. 23.

² Eschil, *Prometeu încâlțușat*, versurile 89-90.

sine, ci în altceva, presupune o alteritate mai esențială decât simpla alteritate a agentului și a pacientului.

Alt exemplu : *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γέννα*, „omul este cel ce generează omul“, spune adesea Aristotel ; și adaugă : *καὶ ἡλιος* (și cu soarele)¹. Și aici se creează impresia că originea generării e exterioră creșterii. Totuși, lucrurile nu stau așa. Într-adevăr, sămânța nu este decât o parte a celui ce generează, iar dacă soarele nu se află în om, cel puțin omul este solar. El este generator nu prin exterioritatea soarelui, ci prin apartenența sa solară (cf. *Republica*, 508 b : ochiul solar al lui Platon, care vede soarele *ἡλιοειδής*). Dezvoltarea sămânței rămâne astfel în mod radical interioară sieși. Omul generând omul, cu soarele, iată ceva lipsit de excentricitatea lui *τέχνη*. Totul se petrece natural, *φύσει, ἐν ἑαυτῷ*, așa cum marmura strălucește în soare, și nu *τέχνη*, ca atunci când ea devine scară sau statuie.

Prin faptul că este umană și solară, sămânța, *τὸ σπέρμα*, conține în ea originea dezvoltării sale. Casa, dimpotrivă, „o are“ *ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν*, într-un altul și din afară – în retragerea absolută a celui care, „având *τέχνη*“, adică „având *Λόγος*-ul atât de adânc în el“ (Heraclit) rămâne la distanță spre a cerceta și procedează *ἀπὸ διανοίας*², „cu ajutorul gândirii“, fiind în stare să ducă lucrurile dincolo de simpla *φύσις* – cel puțin atunci când *διανοία* devine *σοφία*.

„Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are“³.

Regăsim în sobrietatea *Fizicii* aristotelice un ecou din Heraclit, atunci când Aristotel spune despre *τέχνη* : *ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι*⁴, „meșteșugul duce la bun sfârșit [*τέλος*] lucrurile pe care natura [*φύσις*] nu le poate desăvârși“.

Astfel, între *φύσις* și *τέχνη*, adică *λόγος*, se produce, într-un anume sens, marea ruptură exprimată de opoziția *ἐν ἑαυτῷ- ἐν ἄλλῳ*. Există prin natură, se spune la începutul *Fizicii*, II, animalul, planta, cele patru elemente⁵. Ceea ce nu este ca acestea, nici viu ca planta cu rădăcină sau animalul mobil, nici dotat pur și simplu cu forță elementară ca apa sau focul, presupune o intervenție

¹ *Fizica*, II, 2, 194b 13 : „Căci un om și Soarele nasc un om“.

² *Metafizica*, Θ, 1049a 5.

³ Heraclit, *Fragmente*, B, 45.

⁴ *Fizica*, II, 8, 199a 25-26.

⁵ *Ibid.*, II, 1, 192b 9-11.

extrafizică. Astfel, casa, mobila, unealta dezvăluie o *alteritate* funciară în care lucrurile nu mai aparțin lui *φύσις* decât prin ceea ce păstrează din elemental. Lemnul patului rămâne lemn și, prin aceasta, pradă tuturor vicisitudinilor *naturale* ale lemnului. Dar, într-un alt sens, o astfel de ruptură, o astfel de alteritate nu sunt posibile ele însele decât în sânul unei unități mai esențiale. Dacă arta conduce la *τέλος* ceea ce natura e incapabilă de a desăvârși, o face totuși imitând pe *φύσις*, urmând aceeași cale cu aceasta. În ultimă instanță, arta sfârșește chiar prin a nu mai „delibera“, iar marele artist își produce opera la fel de natural ca măruț ce-și poartă rodul¹. Totodată, Aristotel va putea spune, vorbind deopotrivă despre artă și natură : *ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον*², „așa cum facem un lucru, așa se face de la natură, și cum se face de la natură, așa îl facem fiecare“. Unitatea dintre artă și natură e atât de strâns legată de divergența lor, esențială totuși, încât arta trebuie definită ca dezvăluind natura în tentativa sa de a o depăși. Este ceea ce Heidegger numește „originea“ operei de artă. Origine : *Ur-sprung*, saltul original al lui *τέχνη*. Dar unde? În străfundurile lui *φύσις*.

„Un templu grec nu seamănă cu nimic. El stă pur și simplu în picioare, în mijlocul văii tăiate în stâncă. Edificiul înconjoară figura zeului și, în această ascunzătoare, o lasă să apară prin spațiul deschis al coloanelor, în apartenența sa la împrejmuirea sacră. Templul este acela prin care zeul e prezent în templu. Această prezență a zeului este în ea însăși extensia și delimitarea împrejuririi ca o împrejmuire sacră. Dar templul și împrejmuirea sa nu plutesc în nedeterminare. Singur templul ca operă împreunează și adună în același timp în jurul său unitatea acestor căi și a acestor apartenențe în care nașterea și moartea, nefericirea și înflorirea, victoria și dezastrul, puterea de a îndura și declinul dobândesc formă și determină cursul vieții umane în conformitate cu ceea ce îi revine de drept. Amploarea unei astfel de apartenențe unde căile sunt deschise, iată lumea ce îi revine unui popor. Doar pornind de la această lume și numai în ea, el se întoarce la sine spre a-și împlini destinul.

¹ *Ibid.*, II. 199b 28.

² *Ibid.*, II. 199a 9-10.

Înălțat în statura sa, edificiul se sprijină pe temelia stâncoasă. Acest repaus al operei este cel ce face să apară, din stâncă, elementul obscur al forței sale purtătoare, refractare și care nu se grăbește spre nimic. Cu întreaga sa statură, edificiul rezistă în fața furtunii ce se dezlănțuie împotriva lui, și astfel el face ca furtuna să apară în întreaga ei violență. Lumina și strălucirea pietrei ce nu prinde viață ea însăși decât grație soarelui este singura care face să se desfășoare limpezimea zilei, amplexarea cerului, tenebrele nocturne. Siguranța implantării templului face vizibilă aparența spațiului aerian. Ceea ce este de neclintit în operă ține piept valurilor mării și, prin calmul său, le face vizibilă furia. Doar prin el, copacul și iarba, vulturul și taurul, șarpele și greierul intră în forma lor care se detașează spre a străluci în ceea ce sunt. Această manifestare, această ivire conform dimensiunii întregului a fost numită de greci, încă de la început, *φύσις*. Ea luminează în același timp acel ceva pe care și în care omul își întemeiază lăcașul. Noi îl vom numi (ca Sofocle) *pământ*. Din ceea ce exprimă aici cuvântul trebuie îndepărtate atât reprezentarea întinderii unei mase materiale cât și aceea a unei planete în sens astronomic. Pământul este ceva unde ivirea și tot ce se manifestă este adăpostit întrucât se ivește și se manifestă. În ivire, pământul își desfășoară ființa ca și acela ce o găzduiește.

Înălțat în statura sa, templul deschide o lume și o restabilește pe pământ, iar acesta nu devine el însuși și nu se manifestă ca pământ decât în calitatea sa de temelie nativă¹.

Câteva observații :

1) „Opera de artă nu se aseamănă cu nimic“. Templul nu seamănă cu nimic din ceea ce există deja și pe care s-ar mărgini să-l reproducă. Nu mai mult decât zorii zilei, valea, pădurea sau furtuna. Când Aristotel spune că arta „imită“ natura, e vorba de o afinitate mai profundă decât cea exprimată astăzi prin cuvântul „imitație“. Imitația este într-un mod mai profund corespondență. Orice imitație sau, cum se va spune în Evul Mediu, orice adecvare implică o corespondență, dar reciproca nu e neapărat adevărată ; poate exista corespondență fără adecvare. Adecvarea poate fi chiar o caricatură a corespondenței. Când Heraclit spune : *ὁμολογεῖν*

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 31–32 (trad. fr. modificată).

σοφόν ἐστιν ἐν πάντα (εἶναι)¹, putem traduce foarte bine prin : „E înțelept să cădeți de acord că toate sunt una“. Putem de asemenea să lăsăm deoparte această interpretare sintactică, adică târzie, pentru a pleca urechea mai degrabă la ordinea „paratactică“ a frazei (ordinea apariției cuvintelor și nu ordinea conexiunilor gramaticale) : „A corespunde, iată σοφόν-ul, adică Unul-Întreg“. Nu se pune aici problema de a fi în stare să ne potrivim cu o ființare determinată, fie ea prima dintre toate – *De Deo adhaerendo*, va spune Albert cel Mare –, ci de a primi (πασχεῖν) orice ființare ca fiind după plenitudinea desăvârșită a ființei sale, de unde ea țâșnește așa cum săgeata dătătoare de moarte țâșnește din arcul (βίος) al cărui nume este „viață“ (βίος)².

2) Dacă templul grec nu se aseamănă cu nimic, aceasta nu înseamnă că el nu este sediul unei lumi ce se adună și se rezumă în el. Lume : ansamblul delimitărilor prin care cursul vieții umane dobândește formă în conformitate cu soarta ce-i revine (Μοῖρα). În gândirea unei lumi se hotărăște ce e posibil și ce e imposibil pentru om, cât e măreție și cât e dezastru, cât reprezintă ceea ce λόγος-ul culege și cât ceea ce pierde pentru că se reculege... ἀλλ'θεύειν τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι³ „enuțând adevărul sub formă de afirmație sau negație“ (cf. κρίνειν λόγῳ al lui Parmenide, fragmentul 7, versul 51).

3) Opera de artă nu este impoziția unei forme într-o materie inertă, ci, mai degrabă, ivirea corelativă a unei lumi (τέχνη) și a unui pământ (φύσις); templul nu există în el însuși decât pe pământul său care, fără el, n-ar fi decât o bucată de planetă. Grecia fără templu ar fi, spune Focillon, un „pustiul luminos“ și nu manifestarea cu adevărat „poetică“ a ceea ce este ea în adâncul său.

Într-adevăr, raportul dintre τέχνη și φύσις nu se confirmă decât în interiorul unei ποιήσις – al unei „poetici“ originare. Dacă, pentru greci, ποιήσις se opune lui φύσις, acest lucru nu se întâmplă decât în interiorul unei μίμησις, al unei unități sau afinități mai esențiale. Cu alte cuvinte, φύσις este ea însăși și pe de-a-ntregul ποιήσις. Aici ποιήσις nu i se opune lui φύσις ci lui πάθησις. Sau, mai exact, ποιήσις formează o unitate cu πάθησις însăși. Astfel, marmura (ἔλλη) însăși este cea care ajunge să-și pună în evidență

¹ *Fragmente*, B 50.

² *Ibid.*, B 48.

³ *Etica Nicomahică*, 1139b 15.

albeața (ἐνεργεῖν) în figura stâncii sau a falezei (εἶδος) sub lumina ce o însorește (ποίουν). Din acel moment, marmura se manifestă fizic (φύσει) în plenitudinea ființei sale, așa cum marea, la rândul ei, atinge plenitudinea sa fizică atât în „râsul nemăsurat al valurilor” cât și atunci când devine „mare cărunță, agitată de furtuna iernii”. Aceasta e poezia fizică a marmurei și a mării capabile, ambele, de o poezie cu totul diferită, cea a marmurei ca scară monumentală sau ca statuie de marmură, cea a mării ca drum maritim. Nu mai avem de-a face aici cu poezia lor fizică, ci cu poezia lor tehnică. Nu încapă îndoială că o astfel de „poezie” este, în termeni preciși, mai degrabă poezia soarelui, a vântului și a navigatorului. Dacă marmura și marea îi aparțin, acest lucru se întâmplă *ὡς πάσχοντες*, spune Aristotel. Dar aici, precizează Aristotel¹, *ποιεῖν* și *πάσχειν* se întâlnesc în unitatea identicului, *ἐνέργεια* este una și fără a fi despărțită (*οὐκ ἀποτετμημένη*²), dar nu datorită unei nediferențieri unde totul s-ar confunda, ci *ὡς ὑπάρχει τὸ δύναμει ὄν πρὸς τὸ ἐνέργουν*³, „așa cum ceea ce există în potențialitate este față de ceea ce există în act” ca o posibilitate încă latentă și deja aici, în fața celor săvârșite de *ἐνέργεια*. Astfel, *ἐνέργεια* se poate spune în același timp dinspre soare spre marmură și dinspre marmură spre soare, așa cum „drumul de la Atena la Teba și de la Teba la Atena [este același lucru]”⁴. Marmura și soarele se unesc strâns în „poezia” originară a marmurei însorite.

Dimpotrivă, din perspectiva modernă, care ar fi perspectiva „cauzalității”, toate aceste raporturi ce constituie ființa însăși a lumii grecești sunt simplificate în mod brutal. Acum „efectul” reiese sau, cum foarte bine se spune „re-zultă” (adică re-saltă – ceea ce rezultă ca efect nu e decât saltul cauzei!) implacabil din „cauză”, adică dintr-o „acțiune” care „împinge” (acționează) drept înaintea ei și nu încetează astfel să se împingă pe sine în prim plan. Așa este, de exemplu, acea „împingere” în linie dreaptă în care constă, spune Descartes, „acțiunea luminii”. Luminii ca poezie fizică, adică deschidere către sine a marmurei, a cerului și a mării în iluminarea „diafanului” i se opune propagarea rectiliniei a

¹ *Fizica*, III, 202b 11.

² *Ibid.*, 202b 7–8.

³ *Ibid.*, 202b 9–10.

⁴ *Ibid.*, 202b 13–14.

„împingerii“, adică în rigoarea termenului de „acțiune“ care e acum lumina. Dar nu e vorba doar de acțiunea luminii, deoarece orice acțiune constă într-o astfel de „împingere“. Un corp împinge un alt corp și, prin aceasta, acționează asupra lui, punându-l în mișcare. Diferența se reduce aici la o nuanță : „împingerea luminii este o presiune instantanee“, așa cum „acțiunea [...] prin care se împinge unul din capetele unui baston trece până la celălalt capăt în același moment“¹, în timp ce un corp nu împinge un alt corp decât „*in aliqua motus duratione*“, într-o mișcare de o durată oarecare (*Principii*). În fond, cu Descartes, acțiunea ca împingere ajunge la natura ce îi este mai proprie. O astfel de acțiune nu este neapărat oarbă, de exemplu acțiunea sau „împingerea“ voinței care va deveni, la Kant, obiectul celei de a doua *Critici* ; dar această aducere pe ordinea de zi a acțiunii, atât de specifică lumii moderne (lumea „zeloșilor acțiunii“, va spune Valéry) este distrugerea cea mai totală a lumii grecești. Iar când Valéry însuși, la începutul lecției inaugurale a cursului său de poetică, explică poezia prin considerații care, crede el, „privesc înspre etimologie“ și o interpretează ca acțiune a unui „a face“², redevenind el însuși „zelos al acțiunii“, contrasensul nu e mai puțin radical decât atunci când, în *Cimitirul marin*, îl opune pe Parmenide lui Pindar.

Să revenim la sensul cuvintelor *αἰτία, αἴτιος*. A traduce aceste cuvinte prin „cauză“ înseamnă a moderniza gândirea lui Aristotel. Cauza, luată în sens modern, se caracterizează prin desfășurarea unei potențialități definite ca „acțiune“, adică „împingere“, fie pe planul fizic („A doua analogie a experienței“), fie pe planul practic al „voinței“ ce se împinge pe sine spre realizarea unui scop. Nimic asemănător la Aristotel. Însăși *φύσις* este ivire, iar „cauzele“ sunt ceea ce este deja cerut de fiecare dată când există ivire a ceva. Statuia se ivește din piatră *după* figura lui Apollo spre a *străluți, ἐνεκα του*, în centrul frontului de la Olimpia, datorită prezenței lui *τέχνη* într-un „suflet“. Găsim aici cele patru modalități ale *αἰτία*-ei enumerate de Aristotel : *ἔλξη* (*τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος*)³ = lucrul din care se face ceva și care îi este immanent, *εἶδος, ἐνέργεια* și *ποιούν*⁴.

¹ *Traité du Monde*, Alquié. I. p. 374 ; cf. și Alquié. I. p. 125.

² *Oeuvres, op. cit.*, t. I. p. 1342.

³ *Fizica*, II, 3, 194b 24.

⁴ *Ibid.*, 194b 26-35.

Prezența lui *τέχνη* în sculptor face din el un *ποιητικόν*. Dar ceva nu începe decât dacă, în fața blocului de marmură, *ποιητικόν* devine el însuși *ποιόνν*. Într-adevăr, chiar având *τέχνη*, el poate să se gândească la altceva sau să viseze pur și simplu la posibilitatea unei statui care nu apare nicăieri.

Dar *ποιόνν* sau, mai spune Aristotel, *ὅθεν ἡ κίνησις* (ceva de unde vine mișcarea) nu este deja ceea ce Evul Mediu va numi *causa efficiens*? Sculptura în sculptor nu va ataca oare blocul de marmură cu ajutorul uneltelor, desfășurând astfel în sensuri diverse o potențialitate de împingere definită? Nu chiar așa se exprimă Aristotel. În *De generatione et corruptione* el studiază îndelung raportul dintre *ποιόνν* și *πάσχον*. În traducere latină se va spune: raportul dintre agent și pacient. Dar a traduce *ποιόνν* prin agent, deci faptul de a introduce în avans împingerea cuprinsă în *agere* latin înseamnă a ieși din Aristotel. Ce „face“ așadar *ποιόνν*? În realitate, el nu „face“ nimic! Aristotel spune: opera sa constă în *ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον*, „a face 'pacientul' asemănător cu sine“. Departe de a „împinge“ ceva, el aduce mai degrabă spre el ceea ce inițial se afla la distanță, această distanță aflându-se chiar la origine *μέγιστον διάστημα*: cea mai mare distanță (= *ἐναντίωσις* – cea care merge de la un contrar la altul). Pe măsură ce opera apare, această distanță se micșorează. Cum s-ar zice, „opera“ „vine“. Mai profund decât „a face“ este „a merge în căutarea“ a ceva pentru a-l aduce la lumină, „eliberându-l“, „revelându-l“. În aceasta constă cu adevărat *ποίησις*. Faptul că statuia seamănă din ce în ce mai mult cu sculptorul nu înseamnă că ea sfârșește prin a reproduce chiar trăsăturile sculptorului, ci că ea se apropie tot mai mult de ceea ce pretinde, prin el, *τέχνη* care se află în el. La drept vorbind, ea nu seamănă din ce în ce mai mult cu sculptorul decât semănând din ce în ce mai bine cu sine. În felul acesta, ea se situează din ce în ce mai mult în corespondență cu *ποιόνν*. Același lucru se produce și pe planul lui *φύσις* atunci când, bunăoară, o rază de soare înroșește faleză de marmură. Marmura devine din ce în ce mai mult ea însăși. Și aici e străbătută o distanță – într-un sens, o distanță mai mică decât în cazul lui *τέχνη* – dar, în alt sens, într-un mod care are câștig de cauză asupra lui *τέχνη* însăși. Cu alte cuvinte, când întreaga lume se însuflește fizic prin asemănare cu soarele, uimirea (*θαυμάζειν*) oamenilor este mai justificată decât atunci când cel mai mare

sculptor din lume le dezvăluie capodopera sa. Căci, spune Aristotel, „*καλόν* și *οὐ ἐνεκα* se manifestă încă și mai mult în opera lui *φύσις* decât în cea a lui *τέχνη*“¹.

Dar să-i dăm cuvântul în continuare lui Aristotel : „Dulgherul este imediat prezent în lemn, olarul în argilă ; și, de fapt, orice muncă, orice creație este cât se poate de aproape de materie, așa cum arta de a construi e prezentă în ceea ce se construiește. Pornind de aici trebuie înțeleasă participarea la naștere : nu toți masculii produc spermă și chiar dacă o fac, această spermă nu e decât o parte din embrionul ce se dezvoltă. Exact la fel cum nimic nu se desparte de dulgher pentru a intra în lemn și cum nici o parte din meșteșugar nu se află realmente în lucrarea ce e pe cale de a se naște ; însă ceea ce ajunge în materie datorită mișcării este figura, este un chip, iar îngerul păzitor al acestui chip, altfel spus știința, este cel ce imprimă mâinilor sau oricărei alte părți a corpului o mișcare bine definită, alta dacă opera trebuie să fie alta, aceeași dacă ea rămâne aceeași ; în sfârșit, munca mâinilor și a corpului transformă materia. Astfel, natura proprie masculului, chiar la cei ce produc spermă, nu își asociază această sămânță decât ca pe un instrument având în el viața mișcării ; la fel se întâmplă cu uneltele pe care arta știe să le pună în mișcare : numai că în ele mișcarea ia naștere din artă“².

¹ *Despre părțile animalelor*, 639b 20.

² *Despre nașterea animalelor*, I, 22, 730b 5–23. Cf. de asemenea *Despre părțile animalelor*, 652b 13–15.

PARTEA A DOUA

RAȚIONALISMUL CLASIC

Capitolul 1

NOTE DESPRE DESCĂRTEȘ¹ PRESCHIMBAREA ADEVĂRULUI ÎN CERTITUDINE

CERTITUDINEA ȘI CREDINȚA

Cel mai extraordinar eveniment al istoriei occidentale este poate acela că, acum aproape două mii de ani, ceea ce au căutat grecii și-a găsit locul într-un cuvânt care instruieste fără a lăsa nicidecum să se vadă despre ce vorbește. El este, spunea sfântul Pavel, „*argu entum rerum non apparentium*”², căci „Iudeii într-adevăr cer minuni, și Grecii caută înțelepciune; dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru Iudei este o pricină de poticnire, și pentru Neamuri o nebunie”³. Dar acest *lóγος*, pe care îl proclamăm *lóγος τοῦ σταυ* (*lóγος* al crucii) se opune atât semnelor ce pot fi înșelătoare, cât și oricărei înțelepciuni provenite din *lóγος*-ul grec, singurul *lóγος πιστός*, adică singurul cuvânt în care ne putem încrede. „Credință fără știință”⁴ (*πίστις ἄνευ τοῦ εἰδέναι*) pe care o avem în el constituie chiar o „arvună”⁵ pentru o viață viitoare, a cărei crisalidă este viața noastră : „Orice ni se dă bun și orice dar desăvârșit este de sus, pogorându-se de la Tatăl luminilor, în care nu este nici schimbare, nici umbră de mutare”⁶.

Nimic nu este mai conform cu spiritul apostolilor decât Montaigne atunci când își bate joc, în plin secol al XVI-lea, de geometria „care crede a fi atins culmea adevăririi între științe”. Într-adevăr, ultima invenție a geometriei nu constă oare în a raționa asupra a „două linii mergând una către alta ca să se

¹ Curs ținut în primul trimestru al anului școlar 1968–1969 la liceul Condorcet. Data exactă ne-a fost transmisă de Claude Roëls, căruiua îi adresăm cele mai vii mulțumiri (nota editorului).

² Epistola lui Pavel către Evrei, 11, 1: „...o puternică încredințare despre lucrurile care nu se văd”.

³ Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni, 1, 22–23.

⁴ *Gorgias*, 454e.

⁵ Epistola lui Pavel către Efeseni, 1, 14.

⁶ Epistola sobornicească a lui Iacov, 1, 17.

întâlnească“, dar care „nu se vor putea întâlni niciodată până la infinit“¹. Într-atât Montaigne însuși e convins că singură Scriptura ne dezvăluie că „adevărul trebuie să aibă o singură față peste atotcuprinsul“² și că sfântul Pavel are dreptate când spune : „înțelepciunea noastră nu e decât nebulă în fața Domnului“³. De pe această poziție se dedică Montaigne cu trup și suflet proiectului său : a zugrăvit nu „ființa“, ci „trecerea“.

Cu toate acestea, efortul gândirii moderne va fi îndreptat pe de-a-ntregul spre recucerirea unei științe care să corespundă, alături de credință, tradiției științei în sensul grec al cuvântului. Dar adevărul acestei științe, care va fi o știință „*rerum apparentium*“, a lucrurilor ce apar (de exemplu, spune Descartes „această bucată de ceară“) și nu „*rerum non apparentium*“ (mântuirea veșnică) se va produce la Descartes într-o formă *transformată* a adevărului însuși. Totul ține aici de lungă simbioză a gândirii și a credinței, prin care ne despărțim de ingenuitatea greacă, și aceasta în mod decisiv. De acum înainte noua știință va trebui, la rândul ei și după modelul credinței a cărei dedublare laică este, să devină sigură de ființarea la care se referă, grecii neatingând încă, în știința lor această siguranță perfectă al cărei model este pentru noi credința. De aceea Hegel va spune, bunăoară, că dacă suntem deja „acasă“ cu grecii, doar o dată cu Descartes „putem striga în sfârșit : pământ! asemenea marinarului îndelung legănat de marea foarte agitată“⁴, căci doar începând cu Descartes știința se înzestrează cu un „de neclintit“, cu un „de neabătut“, cu un *inconcesum*, aflat în adâncul său, în *ego cogito* care se definește drept „cel ce își adresează cuvântul doar sieși“⁵. Există aici, spune Descartes, o „bornă de fermitate“⁶ pe care nimic nu o poate depăși. Figura specific carteziană a adevărului va fi de acum înainte *certitudinea*, al cărei centru este raportul cu sine însuși al „eului“ ca „Eu gândesc“. Iată de ce Kant va putea spune la începutul „Deducției transcendente“ : „Judecata : eu gândesc trebuie să poată însoți toate reprezentările mele“⁷. Fără această însoțire a

¹ *Eseuri*, II, 12, „Apologia lui Raimond Sebond“; trad. rom. de Mariella Seulescu, București, Ed. Științifică, 1971, p. 145.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke* (S.W.), Jubiläum ausgabe, Stuttgart, 1959, t. XIX, p. 328.

⁵ *Méditations*, A.T., IX, 27; Alquié, II, p. 430.

⁶ „Réponses aux septièmes objections“, Alquié, II, p. 1058.

⁷ *Critica rațiunii pure*; trad. rom., p. 127.

reprezentărilor de către „Eu gândesc“ nimeni n-ar putea fi vreodată sigur de ceva și nu ne-ar rămâne decât să ne întoarcem la lectura lui Montaigne.

Filosofia carteziană, de care se va lega în mod decisiv întreaga dezvoltare ulterioară a filosofiei, inclusiv filosofia kantiană și post-kantiană, reprezintă așadar descoperirea, în gândire, a unui *al doilea pământ* la fel de sigur precum cuvântul lui Dumnezeu însuși : *solum firmum*, pământul ferm al lui *ego cogito*.

Dar era oare gândirea greacă lipsită de pământ sau de centru, așa cum crede Descartes? La drept vorbind, ceea ce îi servea drept pământ sau centru nu era nicidecum, ca la Descartes, *ego cogito* axat pe sine și adresându-și doar sieși cuvântul, ci era repausul său în apariția ființei așa cum se deschide ea brusc, ca un luminiș, în ființare. Cuvântul ce exprimă acest lucru este cuvântul grec *ἀ-λήθεια*. Însăși gândirea platoniciană rămâne profund pătrunsă de el. Așa se explică de ce numele dat de ea ființării ca ființare era *εἶδος* sau *ιδέα*, adică față. În felul acesta, Platon era direct legat de *τὰ πολλὰ εἶδη*, „multiplele fețe ale ființării“.

Există vreo diferență între *εἶδος* și *ιδέα*? Răspuns : da și nu.

1) Nu, în măsura în care, în același pasaj, Platon, după ce spune *εἶδος*, spune, cu câteva rânduri mai departe : *ιδέα* (*Euthyphron*, 6d-e și *Cratylus*, 389e-390a).

2) Da, în măsura în care Aristotel, care vine direct din Platon, îl va interpreta pe *εἶδος* ca *μορφή* (formă) în opoziție cu *ὕλη* (materie), și i se va întâmpla adesea să scrie : *εἶδος καὶ μορφή*¹, „*εἶδος*, adică formă“. De exemplu, obiectul pe care îl vedem aici are forma unei mese deși materia din care e făcut este lemnul. La rândul său, atunci când numește ceea ce nu are deloc *ἐξ οὗ*, „ceva de la care se pornește“ pentru a înțelege tot restul și, mai presus de orice *ἀγαθόν*, Binele, Platon va spune : *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* și nu *εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ*. La Descartes, dimpotrivă, *ιδέα* devine „*idea sive perceptio*“. „Eu“ din „Eu gândesc“ o „percepe“, adică o readuce în el (*co-agitat*) pentru a o pune la încercare dacă este sau nu „demnă de el“, adică dacă a fost trecută „prin prisma rațiunii“². Din această perspectivă, care ar fi fost tot atât de derutantă pentru scolastici pe cât ar fi fost de stupefiantă pentru gândirea greacă,

¹ De exemplu în *Despre suflet*, II, I, 412a 1.

² *Discurs asupra metodei*, trad. rom., p. 43.

fondul adevărului este imanența subiectului sigur de sine. Nimic nu e *solidum* decât referitor la *solum firmum* care este *ego cogito*, *firmum* pentru că *sibi immanens*, își este immanent sieși. E îndeobște cunoscut faptul că pornind tocmai de aici Descartes va încerca să demonstreze despre *Deo quod existat*, despre Dumnezeu că există.

Ciudad e însă faptul că adevărul în forma sa specific carteziană, adică *certitudinară*, pe care o îmbracă în lumea modernă, nu cade din cer. Referindu-se în esență la credință, el este la rândul său depășit printr-o transformare interioară a credinței înseși. Fenomenul apare în secolul al XVI-lea, o dată cu Reforma. Credința din Evul Mediu nu este încă în esența ei decât adecvare exterioară a gândirii umane la revelația dogmatică, „*rectitudo hominis divinitus instituti*”¹, spunea sfântul Toma. Chiar și în titlul lui Albert cel Mare : *De adhaerendo Deo*, „adeziune” trebuie încă înțeles în sensul de „adecvare”.

Dar cum e posibilă adecvarea între astfel de lucruri dispartate ca omul și Dumnezeu? Evul Mediu creștin rezolvase problema încredințând unor specialiști, clericii, organizați ei înșiși într-o Biserică ierarhizată, întreaga competență cu privire la definirea și controlul adecvării. Prin aceasta nu se făcea decât să se ajusteze exterioritatea Bisericii și a disciplinei sale la exterioritatea divină. Încă de la început, o altă soluție, mult mai puțin exterioară și mult mai imediată, începuse să apară. Ea ținea de însăși ambiguitatea conceptului de credință : „*Fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere*”², spune sfântul Toma. Prin urmare, credința este, pe de o parte : „*fides quae creditur*”, adică obiectivitatea dogmelor, iar pe de altă parte : „*fides qua creditur*”, adică dispoziția interioară a credinciosului. Pe cât de mult îi scapă prima, pe atât îi aparține efectiv cea de a doua, pentru că ea depinde de propria sa inimă. La sfântul Toma, al doilea sens nu vine decât în al doilea rând. Într-adevăr, când sfântul Toma definește credința drept „*certitudo de rebus invisibilibus*”, el dă cuvântului *certitudo* nu sensul de „convingere fermă”, ci sensul de „delimitare riguroasă”. Este sensul specific latin al lui *certitudo*. Dar dacă cea de a doua (convingerea) ar trece

¹ *Some théologique*, I, *quaest.* 94, art. 1: „rectitudine a omului, așa cum a fost el constituit printr-un efect al voinței divine”.

² *Ibid.*, II, 1, *quaest.* 55, art. 1: „Se numește credință când ceea ce este crezut, când faptul însuși de a crede” (Paris, Ed. du Cerf, 1984, t. II, p. 337 pentru trad. fr.).

înaintea celei dintâi (delimitarea)? Atunci divinul ar înceta să sălășluiască într-o depărtare inaccesibilă pentru a deveni mai degrabă, așa cum vroia deja sfântul Pavel și așa cum o va voi Pascal, o chestiune de inimă. Acesta e sensul profund al reformei lui Luther. Hegel scrie : „Subiectivitatea își însușește deci conținutul obiectiv, adică învățătura bisericii”¹. Acest primat al „subiectivității” în credință nu înseamnă totuși triumful „fanteziei” (Pascal), căci Scriptura continuă să fie prezentă și să ne instruiască. Dar când e vorba de a-i înțelege sensul, toți oamenii se află la egalitate : „nu mai există așadar nici o deosebire între preot și laic”² sau, mai bine zis : „Nu mai există laici, pentru că fiecare, în ceea ce-l privește, primește sarcina de a se instrui despre ce este religia”³. Astfel încât religia *este* numai ceea ce ea este pentru fiecare om, în interiorul căruia prinde formă adevărul.

Nu ne putem împiedica de a ne gândi aici la Descartes, care respinge în numele bunului simț opoziția dintre ignoranți și docti, pentru a declara că s-ar putea să existe „mult mai mult adevăr în raționamentele pe care și le face fiecare despre treburile care îl interesează și al căror rezultat îl va pedepsi îndată dacă a judecat greșit, decât în cele pe care le face un om de știință în cabinetul său, despre speculații care nu duc la nimic”⁴. Și pentru Descartes „bunul simț” provoacă „*eine Vermittelung ohne Scheidewand [...] in dem Punkte des absoluten Verhältnisses des Menschen zur Wahrheit*” = „o meditație fără compartimentare în punctul precis al raportului absolut dintre om și adevăr”⁵. Desigur că nu mai e vorba de adevărul religios, ci de *veritas rerum apparentium*, de „adevărul lucrurilor care apar”, adică de ceea ce eu pot învăța din „cartea lumii”, găsind totuși doar „în mine însumi” cheia și căile noii științe (cf. ultimul paragraf din *Discurs*).

Nu încapă îndoială că adevărul rămâne, în fond, adecvare sau „conformitate a gândirii cu obiectul” (cf. scrisoarea către Huygens din 16 octombrie 1639 cu privire la cartea unui englez despre adevăr⁶), dar această definiție, spune Descartes – iar Kant o va

¹ *Prelegeri de filosofie a istoriei*; trad. rom., p. 388.

² *Ibid.*

³ *Geschichte der Philosophie*, S.W., t. XIX, p. 257; trad. fr., *op. cit.*, t. V, p. 1188.

⁴ *Discurs asupra metodei*; trad. rom., pp. 39–40.

⁵ *Geschichte der Philosophie*, S.W., t. XIX, p. 254 și 257; trad. fr., *op. cit.*, t. V, p. 1186 și 1188; „*des Menschen zur Wahrheit*” e adăugat de Jean Beaufret (nota editorului).

⁶ Alquié, II, p. 144.

repetă¹ – rămâne „nominală“ atâta timp cât ceva mai esențial nu e realizat, adică atâta timp cât „opiniile“ nu sunt, la rândul lor, interiorizate prin „ajustarea la nivelul rațiunii“. Numai dintr-o astfel de perspectivă trebuie (putem) judeca adevărea însăși fără a ne referi la nimic exterior. Este ceea ce Descartes numește „a clădi pe o temelie care să fie în întregime a mea“². Galilei, crede Descartes, nu a mers atât de departe. De aceea, el a „clădit fără fundament“³, adică rămânând „dincoace de cea mai înaltă atitudine“, și anume de „cea mai înaltă bornă a fermității solului“ care este terenul lui „Eu gândesc“.

Dar acest adevăr simetric cu credința nu exclude nicidecum ci, dimpotrivă, păstrează esențialul din credința însăși. Credinței care ne învață despre *rebus invisibilibus* îi este propriu să ne asigure de existența unui drum ce duce direct la mântuire. Și adevărul oferă, în principiu, garanția unei aceleiași asigurări: Când ființarea cade *sub cogitationes*, nimic din ea nu ne mai poate scăpa, căci noi cunoaștem în ea acel ceva de care e suficient să ținem seama pentru a putea conta, în același timp și fără nici un risc, pe altceva, care se află „în afară de orice îndoială“, așa cum pentru geometrie este de netăgăduit egalitatea sumei unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte, iar pentru fizică faptul că un corp elastic sare în sus matematic atunci când întâlnește o suprafață tare.

Știința greacă nu a ignorat, desigur, această siguranță a calculului ce constituie însuși spiritul silogisticii aristotelice. Însă grecii nu făcuseră din ea fondul ultim al raportului lor cu ființarea. Siguranța calculului silogistic nu era pentru Aristotel decât consecința unei apariții a ființării înseși *κατὰ τὰ σχησματα τῆς κατηγορίας*, „după figurile categoriei“. Pentru Descartes, dimpotrivă, principiul certitudinii nu e decât „*prima et certissima cognitio quae, cuilibet ordine philosophandi, occurat*“⁴. Într-adevăr, *cogito ergo sum* nu e decât prima teoremă a acestei geometrii a ființării care sunt *Meditațiile* din 1641 și care tratează, sub numele de *prima philosophia*, „*de re existente, an ea sit*“⁵, despre lucrul existent, dacă

¹ *Critica rațiunii pure*; trad. rom., p. 96.

² *Discurs asupra metodei*; trad. rom., p. 45.

³ *Scrisoare către Mersenne*, 11 octombrie 1638, A.T., II, 380; Alquié, II, p. 91.

⁴ *Principes*, I, 7, Alquié, I, p. 95: „prima și cea mai sigură cunoștință ce îi apare celui ce își conduce gândurile cu ordine“.

⁵ *Entretien avec Burnian*, Paris, boivin, 1957, p. 4 (A.T., V, 147).

el există. Faptul că demonstrația acestei teoreme e intuitivă, adică se face „fără logică, fără regulă, fără formulă de argumentație”¹ nu schimbă cu nimic atitudinea lui Descartes care, ținând cont de incertitudinea ideilor, chiar împinsă la paroxism, se asigură că poate conta cu atât mai mult pe *ego cogito* pentru a duce mai departe calculul metafizic al ființării în existența sa : *ego sum, ergo Deus est*². Să o mai repetăm o dată : nimic nu e mai puțin grecesc. Siguranța calculului pe care Aristotel o dezvoltă totuși într-o silogistică nu era pentru el fondul *αληθεία*-ei; ea nu era decât o consecință, esențială, desigur, însă numai o consecință a manifestării ființei *κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* „după figurile categoriei” și a miracolului care este apariția sa ca identitate. Nici o deducție, nici o intuiție carteziană nu ne poate conduce cogitativ până acolo. E nevoie de însăși esența *θεωρία*-ei grecești în ceea ce are ea mai înalt. Pentru Platon, nici chiar siguranța geometrului nu este *exemplară*, având în vedere că de la un capăt la altul al lui *συλλογίζεσθαι*, ea face ipoteza (e *ὑποθεμένη*, spune Platon). Nu este prin urmare suficient să se împrumute de la ea metoda, cum face Descartes, pentru a-i reda „adevărate întrebuintare” („[...] ținând seama că, între toți cei care au căutat până acum adevărul în științe singuri matematicienii au putut găsi unele demonstrații”³), ci trebuie *depășită* această metodă pentru o alta care, devenindu-ne obișnuită, *εἰωθία*⁴, nu mai constă de fapt în a *συλλογίζεσθαι*, ci în „a lăsa să fie” ceea ce este, pe măsura apariției sale prime. În timp ce, pentru Descartes, e vorba doar de a elibera rigoarea (*Strenghe*) cuprinsă în calculul matematic de îngustimea (*Enge*) matematicii, separându-l de obiectele pentru a căror cunoaștere imaginația e la fel de necesară ca intelectul și îndreptându-l spre obiecte mai înalte.

Dar noua metodă a lui Platon, concepută ca deschidere, nu are deloc siguranța calculului silogistic. Platon riscă *ἐξιστάμενος* încercând să ajungă până la ceea ce îi este doar cu greu vizibil, deoarece nu este „ceva de pus în vorbe, ca alte învățături”⁵. Aristotel va spune : „Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliecilor față de lumina zilei este și aceea pe care în sufletul

¹ *Recherche de la vérité*, Alquié, II, p. 1132.

² *Reguli*, XII: „eu sunt, deci Dumnezeu există” (trad. rom., p. 189).

³ *Discurs asupra metodei*; trad. rom., p. 49.

⁴ *Republica*, X, 596a.

⁵ „Scrisoarea VII”, 341c.

nostru o arată mintea față de lucrurile care în mod natural sunt cele mai evidente din toate¹. Platon spusese și el, în *Republica* : „Toate marile întreprinderi sunt alunecoase”². Orbire, dificultate, risc de cădere, nu s-ar zice că ne aflăm cu adevărat în siguranța cunoștințelor, așa cum ar trebui ele să se înlănțuie unele de altele începând cu prima, „pentru oricine filosofează cu ordine”³. Nimic nu e mai puțin grecesc decât climatul cartezian al adevărului identificat cu certitudinea, dar nimic nu e mai aproape de siguranța credinciosului decât certitudinea carteziană.

Dar cum se poate obține prin calcul – iar prin „calcul” se traduce *λογίζεσθαι*, care la greci era întotdeauna derivat sau secund – o siguranță egală cu aceea a credinței înseși? Răspuns : radicalizându-l până la a-i încorpora o axiomatică fundată doar pe ea însăși. Astfel, „calculul domnului Descartes”, cum spunea Florimond de Beaune, trece dincolo de matematică, din moment ce fundamentează metafizic interpretarea matematică a naturii și adevărul matematicii înseși. Lui Don Juan care îi spune : „Eu cred că 2 cu 2 fac 4 și că 4 cu 4 fac 8”⁴, Descartes i-ar fi răspuns : nimic nu e mai nesigur. Și dacă Santana întinde aici o capcană credulității tale? Trebuie deci să calculezi bine dincolo de regulile aritmeticii pentru ca primul adevăr sigur, și anume „Eu gândesc, deci eu exist” să cadă *sub cogitationem*. Acesta este *solum firmum*, altfel spus *inconcussum*, „fondul” neclintit, singurul pe care va fi posibil să se clădească nu numai edificiul științelor, dar chiar „o capelă mare și solidă unde Dumnezeu ar putea fi îndelung preamărit”⁵. O astfel de „capelă” (de felul celei în care Descartes se dedă micului exercițiu de cucernicie filosofică ce încheie „A treia meditație”) este la fel de solidă precum catedralele credinței, pentru că este direct legată de *solum firmum* al lui „*prima et certissima cognitio, quae cuilibet ordinis philosophandi occurrit*”⁶. Ea rămâne totuși o simplă capelă ce coexistă cu catedralele credinței, fără a avea încă pretenția de a le înlocui. Doar o dată cu Hegel capela lui Descartes va deveni adevărata catedrală, nu fără a-și fi pierdut

¹ *Metafizica*, A. 993b 9–11

² *Republica*, VI, 497d.

³ *Principes*, I, 7: „prima și cea mai sigură cunoștință ce îi apare celui ce își conduce gândurile cu ordine”.

⁴ Molière, *Don Juan*, actul III, scena I.

⁵ „Réponses aux septièmes objections”, *Alquié*, II, p. 1051.

⁶ Cf. *supra*, nota 3.

provizoriu, cu *Critica rațiunii pure* a lui Kant, Dumnezeu. Din această cauză, Heidegger va putea spune : „Până și metafizica idealismului german e de neconceput în afara reprezentărilor fundamentale ale dogmaticii creștine“¹. Dar aceasta presupune că și filosofia lui Descartes este deja astfel². Descartes opune, într-adevăr, ceea ce noi putem ști ca „*homines nati*“ (= „născuți oameni“) și ceea ce nu putem ști decât în calitate de „*christiani facti*“ (= „făcuți creștini“)³. Dar ceea ce el nu observă este faptul că interpretarea adevărului ca o certitudine, conform căreia totul se înlănțuie după o ordine de rațiuni ce pornesc de la o primă certitudine, nu este, într-un anume sens, decât umbra credinței în interiorul căreia și numai acolo, deși fără știrea sa, el s-a „născut om“. Din această cauză, mișcarea gândirii sale, deși el o vrea „*continuus et nullibi interruptus cogitationis motus [...] singula perspicue intuentis*“, „o mișcare continuă și nicăieri întreruptă a gândirii ce verifică, prin intuiție, fiecare lucru în parte“⁴, prezintă poate unele incidente de parcurs : de exemplu, în „A treia meditație“, dovada existenței lui Dumnezeu prin cauzalitate, despre care se stabilise deja, în „Întâia meditație“, că s-ar putea ca ea să fie doar o iluzie întreținută în noi de un atotputernic înșelător. Este ceea ce se numește în mod curent *cercul* lui Descartes.

DOUĂ INCIDENTE DE PARCURS

„*Cercul*“ cartezian

Întrebare : există sau nu cerc? Nicidecum, spune domnul Gouhier. S-ar putea, spune domnul Guérout. În ce constă dezacordul dintre aceste personalități? Problema datează din 1937 (tricentenarul *Discursului asupra metodei*). Totul depinde de importanța relativă acordată celor două figuri ce apar consecutiv la sfârșitul *Meditațiilor* întâia și a doua : Dumnezeu înșelător și Geniul rău.

¹ *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. fr. de J. Reboul și J. Taminiaux, modificată, Paris, Gallimard, coll. „Tel“, 1995, p. 119.

² Adică filosofia lui Descartes este tot atât de imposibil de conceput în afara acestor reprezentări (Nota editorului).

³ *Notae in programma*, Alquié, III, p. 802.

⁴ *Reguli*, III; trad. rom., p. 145.

1) După domnul Gouhier, Genul rău nu e decât o ficțiune introdusă de Descartes din motive de comoditate : pentru a păstra în gândirea sa o rațiune generală ce i-ar permite să se îndoiască de toate. Or, tocmai pe baza acestei închipuiri, Descartes face să apară primul său adevăr : „Eu exist“. Din acest moment, Geniul rău e învins. Descartes nu e preocupat de el mai mult decât de un instrument sacrificat de fizician pentru succesul unei experiențe : „Nu se mai vorbește despre el“. Geniul rău odată eliminat, apare adevărata sarcină ce se impune luminii naturale : „*examinare an Deus sit et, si sit, an possit esse deceptum*“ („a cerceta dacă Dumnezeu există și, dacă există, dacă poate fi înșelător“). Lumina naturală răspunde ~~da~~ la prima întrebare, *nu* la cea de a doua. Deci totul e pe deplin coerent și nu există cerc.

2) După domnul Guérout, dimpotrivă, dacă Geniul rău a pierdut o bătălie, dacă acel *Cogito* a fost Sedan-ul său, înseamnă oare că a pierdut și războiul? Se impune deci o distincție între „mica îndoială“ care pare să-l satisfacă de altfel pe Descartes și care ține de ipoteza unui Dumnezeu înșelător (e suficient în acest caz să se observe că Dumnezeul înșelător e o contradicție în termeni, pentru ca această ipoteză să fie înlăturată) și „marea îndoială“ ce ține de Geniul rău, falsificator posibil al oricărei evidențe. Și-atunci nu se mai poate spune că nu există cerc. În cel mai bun caz, spune domnul Guérout, s-ar putea spune că Descartes anticipează și că încrederea sa în axioma cauzalității nu e decât o „prefigurare“ a afirmației finale în care filosofia și sfântul Pavel se pun de acord : Dumnezeu nu este înșelător.

3) Între cei doi, domnul Alquié. El iese din încurcătură opunând adevărurile esențiale adevărurilor existențiale. Adevărul axiomelor nu e decât un adevăr esențial sau, cum spune el, „conceptual“. Dimpotrivă, „Eu exist“ și „Dumnezeu există“ sunt adevăruri existențiale sau, cum mai spune el, „ontologice“. Impresia de cerc ține de faptul că sunt încălcate aici două logici : „logica uzuală“ și cea a ontologiei, unde nu mai avem de-a face cu un simplu *nexus propositionum*, cu o simplă înlănțuire de propoziții, ci cu invadarea gândirii de către existența ce se ivește în ea însăși¹.

¹ Asupra acestei dezbateri, cf. *Cahiers de Royaumont. Descartes*, Paris, Ed. de Minuit, 1957, p. 88 și 107.

Farmecul acestei istorii constă în faptul că domnii Guérout și Gouhier, deși în dezacord în privința fondului, sunt de acord cel puțin asupra unui punct : să păstreze o tăcere totală cu privire la domnul Alquié care aparține, într-adevăr, unei alte generații. La fel de încântător este faptul că, deși toată lumea este în dezacord asupra fondului, toți sunt de acord într-o privință, și anume în a considera ca de la sine înțelese conceptele de esență și de existență care, așa cum foarte bine îi spusese Descartes lui Hobbes, sunt niște „*omnibus nota*”¹ în filosofie. Să luăm deci omnibuzul ca toată lumea. Cine rămâne perplex în fața omnibuzului? Heidegger.

Problema existenței lucrurilor materiale

Un al doilea accident de parcurs este, poate ezitarea bizară a lui Descartes, în „A șasea meditație”, de a-și desăvârși geometria existenței prin afirmarea apodictică a existenței lucrurilor materiale. Desigur, spune el, lucrurile corporale există, dar, ne previne el în „Synopsis a celor șase meditații”, argumentele mele „nu sunt atât de sigure, nici atât de limpezi pe cât sunt cele prin care am ajuns la cunoașterea lui Dumnezeu și a spiritului”². Descartes îi deschide astfel calea lui Malebranche, apoi lui Berkeley.

1) Malebranche : existența lucrurilor materiale nu este nicidecum un adevăr filosofic, ci un articol de credință. Trebuie să fii creștin pentru a crede în ea. Filosofia nu a stabilit nimic adevărat asupra acestui punct.

2) Berkeley (către Malebranche) : unde ați văzut că Scriptura ne-a impus vreodată să credem în existența lucrurilor materiale? Cât sunt eu de episcop și tot nu cred aceasta, deși mă consider a fi la fel de bun creștin ca dumneavoastră. „*Esse est percipi*”, spune Scriptura. În zadar se străduiește rațiunea, calculul metafizic nu reușește pe deplin să atingă certitudinea credinței.

Nu ne putem totuși împiedica să comparăm dezinvoltura cu care Descartes scoate în mod oportun din trusa cu instrumente ce însoțește orice filosofie demnă de acest nume principiul cauzalității ca fundament logic al demonstrației : *de Deo quod existat*, și uimirea lui Aristotel când i se dezvăluie, τῇ ἀληθείᾳ („în

¹ „Al treilea și de întâmpinări”, trad. rom., p. 333: „Deosebirea dintre esență și existență e cunoscută de toată lumea”.

² *Meditații*, „Synopsis”, trad. rom., p. 246.

adevăr“, spunea Platon), principiul identității ca fiind una din trăsăturile fundamentale ale ființei care este totodată țărâmul lui *ἄτιον*, al cauzalului. Ființa este, prin urmare, mult mai mult țărâmul uimirii (*θαυμάζειν*) decât acela al certitudinii. De unde spusele lui Heidegger : „În natura-de-ființă a ființării metafizica gândește ființa, însă fără a putea, în modul ei de a gândi, să gândească adevărul ființei“¹. Aceasta este toată diferența între *ἐξιστάσθαι* și *cogitatio*.

Cum își demonstrează Descartes sieși, pe baza principiului cauzalității, *de Deo quod existat*? Am acasă, spune el, o pictură (ideea de infinit sau de perfecțiune) al cărei autor nu pot fi eu, deși e mai mult decât o simplă pictură. Această pictură trebuie totuși să aibă un autor. Cum ea e perfectă, autorul nu poate fi el însuși decât perfect. „Astfel, ar trebui să i se răspundă celui ce ar pretinde că oricine poate picta un tablou la fel de bine ca Apelles pentru că e vorba doar de niște culori diferite aplicate și pe care oricine le poate amesteca într-o mulțime de feluri, ar trebui, zic, să i se răspundă că atunci când vorbim de pictura lui Apelles, nu avem în vedere doar un anumit amestec de culori, ci tocmai amestecul acesta, care nu e produs decât de arta sigură a unui pictor pentru a crea, prin reprezentare, ceva asemănător realului, amestec ce nu poate fi executat decât de cei mai experți dintre pictori“².

PROIECTUL LUI DESCARTES ȘI CHESTIUNEA FILOSOFIEI GRECEȘTI

Care este proiectul filosofic al lui Descartes? El constă în a încerca să atingă, prin gândire, (*atingere cogitando*), ființarea în totalitatea ei, de la culmea sa cea mai înaltă (de aici *de Deo quod existat*) până la cea mai neînsemnată bucată de ceară („A doua meditație“), ținând seama de faptul că totalitatea ființării nu este accesibilă întru totul lui *certitudo humana*. De exemplu, spune Descartes, pentru *certitudo humana*, scopurile rămân ascunse „în abisul de nepătruns al înțelepciunii divine“³; la fel, politica este, după Descartes, de nepătruns pentru *certitudo humana* (cf. *Discurs asupra metodei*, partea a doua). De unde aversiunea lui Descartes față de Hobbes, contemporanul său, care încearcă,

¹ *Ce este metafizica?*, postfătă, trad. rom., p. 282.

² *Lettre à Régis*, Alquié, II, p. 934.

³ *Entretien avec Burman*, op. cit., p. 47.

dimpotrivă, pentru prima oară după Platon, să dea o interpretare filosofică statului (cf. *De cive*, apoi *Leviathan*). Fundamentul rațional al statului este pentru Hobbes, cum va fi mai târziu pentru Rousseau, contractul social.

Mijlocul prin care se realizează proiectul este *metoda* : ea constă în a dobândi certitudini despre ființare în mod ordonat, de la vârful până la bază, după ce ai pătruns bine în ea.

Care este însă chestiunea filosofiei grecești? Aristotel : τὸ ὄν η ὄν, ființarea, nu atât în ansamblul ei cât prin ceea ce ea există ca ființare. Altfel spus, a te despărți mai întâi de ființare pentru a o primi apoi după măsura ființei, care nu este nici ființarea, nici chiar prima dintre ființări, ci cu totul altceva decât ființare. De aici, spusele lui Aristotel : ὄν γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖον ἐστὶ τοῦ πράγματος; αὐτο μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι¹ (= „Căci nici 'a fi' și nici 'a nu fi' și nici participiul 'fiind' nu se referă la un lucru dacă nu li se adaugă ceva“). Ființa nu este prin nimic ființare, ea „diferă“ de ființare (Heidegger), o astfel de „diferență“ fiind cu toate acestea fundamentul ființării.

Reluarea chestiunii grecești începe să se producă, din punct de vedere tematic, la mai bine de două mii de ani după Aristotel, în 1900, în a șasea dintre *Cugetările logice* ale lui Husserl : „Ființa nu este *nimic* în obiect, nici o parte din acesta, dar nici vreo figură, vreo formă care să-i fie interioară, nimic care să semene cu o trăsătură ce ar trebui cunoscută ca fiind constitutivă (a obiectului). Dar ființa nu este nici ceva *apartinător* unui obiect oarecare, nici o trăsătură realmente exterioară mai degrabă decât realmente interioară și, din această cauză, nimic ce ar putea fi o trăsătură caracteristică în sensul realismului“². Nici că s-ar putea imagina un ecou mai minunat la cuvintele lui Aristotel, la care Husserl nu se gândește deloc. Dar din nou, asemenea lui Aristotel, Husserl procedează fără să vrea *fenomenologic* și nu dogmatic sau pe baza criticii unui dogmatism sau a unui scepticism anterior. Fenomenologic, adică *aus der Sache selbst*, „pornind de la situația însăși“. Când spun : zăpada *este* albă, zăpada *este* în grădină, albeața *este alăturată* zăpezii, dar de unde *este „este“* însuși? El nu este nici una, nici cealaltă, nici aparținător zăpezii, nici, ca ea, în grădină.

Toate acestea se întâmplau la 1900, dar vor trebui să mai treacă treizeci de ani pentru ca, la 24 iulie 1929, Heidegger să

¹ *Despre interpretare*, 3, 16b 22-24.

² *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1960-1963, t. III, p. 169-170.

pună în sfârșit întrebarea : „*Wie steht es um dieses Nichts?*”¹. Ce se petrece cu acest Nimic care este ființa?

Căci Husserl, dacă a fost primul de la Aristotel încoace care a observat din nou ființa ca ființă, n-a întârziat să boteze de două ori acest nimic :

1) mai întâi, cu numele aristotelic de *categorie*. Într-adevăr, acesta este și titlul celei de „a Șasea cercetări logice” : „Despre intuiția categorială”.

2) apoi, cu numele cartezian de *obiect* (cf. fraza lui Husserl citată mai sus). Din acest motiv, ființa este, pentru Husserl, o „obiectitate categorială”.

Diferența dintre Heidegger și Husserl constă aici în faptul că, în opoziție cu Husserl, Heidegger aude în cuvântul acestuia, care îl încântă (ne aflăm în perioada 1909–1913) ecoul cuvintelor lui Aristotel. Or, ce spune Aristotel? Heidegger o știe încă din august 1907, dată la care preotul din Konstanz, Konrad Gröber, viitor arhiepiscop de Fribourg, i-a dat să studieze disertația (teza) lui Brentano : *Asupra semnificației multiple a ființei la Aristotel*, cartea având drept motō : τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς¹.

Într-adevăr, pentru Aristotel „categorialul” nu era decât una dintre fețele ființei, care mai are și altele. Ea apare nu mai puțin ca *δύναμις* și *ἐνέργεια*, așa cum e clar când intri în atelierul unui dulgher și simți mirosul de lemn ce domnește pretutindeni. Ea apare mai ales la sfârșitul cărții Θ din *Metafizica* drept *ἀλήθης ἢ ψευδός*, adică vizibilă sau ascunsă într-o altă față sub care se prezintă, cum se întâmplă atunci când un pasaj pare a fi mai întâi un drum, dar nu este drum, ci un *Holzweg*.

Din acest moment, Heidegger se minunează de dubla restricție categorială (aristotelică) și cogitativă (carteziană) pe care Husserl o impune, fără voia sa, apariției ființei. De acum înainte, întregul demers al lui Heidegger constă, invers față de Husserl, în a urca de la ființa ca obiectitate categorială la desfășurarea totală a ființei. E problema, reluată în repetate rânduri, a „adevărului ființei”, unde „adevăr” traduce foarte prost cuvântul german *Wahrheit* care exprimă mai degrabă luarea în păstrare. De unde : cum să fii „păstorul ființei”? Singura critică a lui Heidegger la adresa lui Husserl este că fondatorul fenomenologiei nu este pe deplin fenomenolog, deoarece fenomenologia sa suferă de o dublă

¹ *Ce este metafizica?*, trad. rom., p. 35: „Ce se întâmplă cu acest Nimic (Nichts)?”

² Cf. *Aristotel: les significations de l'être*, trad. de P. David, Paris, Vrin, 1992.

restricție inaugurală pe care am semnalat-o mai înainte. Demersul constă deci în a se desprinde, mergând înapoi, de filosofia lui Husserl în favoarea unei filosofii aflate mai aproape de esență. Nu așa cum a făcut Kant, apoi Husserl, în „a se da un pas înapoi pentru a sări mai bine“. (Leibniz). Și tocmai în acest „pas înapoi“ descoperă Heidegger faptul că arta, mai exact poezia, îi este mai aproape decât filosofia lui Husserl. Dar nu e vorba aici de a face pe artistul sau de a-l maimuțări, căci : „Nu te poți dezice de metafizică (=filosofie) ca de o opinie“¹. Călăuza este aici metafizica însăși care trebuie, bineînțeles, „distrusă“ dar, cum spune René Char, „cu unelte nuptiale“². De unde cuvintele lui Heidegger la Cerisy : „A distruge înseamnă a ne deschide urechile, a le lăsa libere pentru a primi ceea ce, în tradiția care eliberează, ni se adresează ca ființă a ființării“³.

Reîncepe așadar marea aventură a filosofului grec, *ἐξιστάμενος*, existând spune Platon, *εἰς τὸ ὄν ἢ ὄν*, în ființare, spune Aristotel. De unde, începând cu *Sein und Zeit*, cuvântul *ek-sistenz* și adjectivul *ek-statisch*, care traduc cuvântul grec *ἐξιστάμενος*. E aici o cu totul altă metodă, adică un cu totul alt drum decât cel al lui Descartes care, după ce a pătruns în ființare, caută să fie sigur de totalitatea acesteia, fie pentru a deveni în mod legitim „stăpân și posesor al naturii“, fie, dimpotrivă, pentru a deveni, asemeni lui Spinoza, „etern“. Ne aflăm prin urmare la antipozii certitudinii carteziene. Dar atunci, unde suntem de fapt? În incertitudine? Nu, ci în ceea ce Husserl numise „fenomenologie“.

Știința fenomenologică nu este nici sigură, nici nesigură, ci alta. De exemplu, eu spun : în fața mea se află o ușă închisă, și nu : sunt sigur că mă aflu în fața unei uși închise. Nu pot spune aceasta decât în fața a ceea ce psihologii numesc o „situație catastrofală“, așa cum este cea a lui Sosia din *Amphitryon* în fața lui Mercur devenit Sosia :

„Dormi, măi Sosia, sau poate că visezi?

Ți-e duhul tulburat de-o vrajă rea?

Nu simt că trează mi-i gândirea?

Și oare nu-s în toată firea?“⁴.

¹ *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958. p. 81.

² *Les Matinaux*, Paris, Gallimard, 1950. p. 86.

³ *Qu'est-ce que la philosophie?*, în *Questions I și II, op. cit.*, p. 335.

⁴ Molière, *Amphitryon*, act I, scena 2, trad. de V. Elftimiu și P. Manoliu, În Molière, *Opere*, III, București, ESPLA, 1956.

Extraordinar la Descartes e faptul că prin antifrază, adică împins de interpretarea adevărului ca certitudine, el este chiar Sosi în carne și oase.

Cuvântul grec *ἀληθές* nu spune mai puțin decât certitudinea carteziană, ci *mult mai mult*. El este deschisul ce se deschide celui ce se deschide înspre deschis, ca atunci când mă aflu în fața unei uși deschise sau închise. Aceasta nu înseamnă că a gândi în maniera grecilor echivalează cu a te mulțumi cu ceea ce Platon numea în „Scrisoarea VII” : *τὸ προταρὲν εἰδῶλων*¹ (=prima venită dintre aparențe), căci ceea ce apare drept *ἀληθές* poate fi în realitate *ψευδές*, și s-ar putea întâmpla ca însuși fondul a ceea ce este *ἀληθές* să fie, cum spunea Heraclit, *κρύπτεσθαι*, adică ascuns. Dar în ce mod spune el : *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*? Răspunsul lui Aristotel : în mod fenomenologic, adică luptându-se cu manifestarea însăși. Interpretarea aristotelică a mișcării (*κίνησις*), care este fondul lui *φύσις*, e de la un capăt la altul fenomenologică. De aceea, spune Aristotel, *κίνησις* „este greu ca să o prindem în esență”² (*χαλεπὴ ἰδεῖν*). De unde „celebra definiție” : „mișcarea este entelehia actului în potențialitate, ca act în potențialitate”³. Descartes traduce : „*actus potentiae qua potentia est*”⁴. Aceasta nu înseamnă nimic, spune Descartes : mișcarea este în realitate deplasarea unui lucru dintr-un loc în altul. Nimic nu e mai „lesne de cunoscut”, nimic de care să fiu „mai sigur”. Sunt la fel de sigur de aceasta pe cât sunt de sigur că Dumnezeu există și că această bucată de ceară nu este „nimic altceva decât...”

DESCARTES ȘI SFÂNTUL TOMA

Într-un sens, Descartes descoperă ceva din *ἀληθεια* greacă, în măsura în care consideră ca fiind doar nominală definiția scolastică a adevărului prin *adaequatio*. Dar o descoperă cu privire la credința cu care ea rivalizează și căreia i se opune. Deci adevărul va fi la fel de sigur precum credința.

Pentru a caracteriza ceea ce redescoperă, Descartes împrumută de la scolastică locuțiunea „lumină naturală” (*lumen naturale*). După

¹ „Scrisoarea VII”. 343c.

² *Fizica*, III, 201b 33.

³ *Ibid.*, 201b 4-5.

⁴ „Actul unei ființe în potență, ca fiind în potență”.

sfântul Toma lumina naturală nu era decât o parte a luminii care e triplă în esența ei :

1) „lumina naturală“ (*lumen naturale*) pe care o primim *a Deo creante*, „de la Dumnezeu în măsura în care el ne creează“;

2) „lumina grației“ (*lumen gratiae*) pe care o primim *a Deo justificante*, „de la Dumnezeu în măsura în care el ne justifică“;

3) „lumina slavei“ (*lumen gloriae*) pe care o primim *a Deo beatificante*, „de la Dumnezeu în măsura în care el ne beatifică“¹.

Și nu întâmplător, într-o scrisoare din 1462 către Mersenne, lumina naturală este evocată de Descartes în același timp cu grația și slava². Descartes avea printre cărțile sale o *Summa* a sfântului Toma. Dar, după sfântul Toma, lumina naturală (*lumen a Deo creante*) e fragilă. Mai exact, ea nu poate ajunge la nici o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu. Noi nu avem decât o *imago imperfecta* a sa. Singurul lucru pe care îl putem cunoaște *în mod adecvat* prin lumina naturală este „*quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum*“³. Gândirea noastră nu merge așadar *a Deo primo cognito ad res creatas*, de la Dumnezeu, cunoscut mai întâi, la lucrurile create. Dimpotrivă, doar invers ne putem ridica „*per creaturas*“⁴, prin intermediul lucrurilor create, la o anumită înțelegere a lui Dumnezeu.

Abatele Suger, constructorul bazilicii de la Saint Denis, spunea cu un secol mai devreme într-un poem latin : „*Mens hebes ad verum per materialia surgit*“⁵. Sfântul Toma nu-l citează direct pe abatele Suger, dar citează direct cuvintele apostolului Pavel din care abatele Suger se inspiră în mod vizibil : „*Invisibilia Dei... per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*“⁶. Nu avem așadar nici o cunoaștere intuitivă a lui Dumnezeu. Sfântul Ioan : „*Deum nemo vidit unquam*“⁷. Descartes, dimpotrivă, ar spune : *nemo ante vidit Deum* (=nimeni înaintea mea nu l-a văzut pe Dumnezeu), precizând în „Răspunsuri la al doilea șir de întâmpinări“⁸ :

¹ *Summa*, I, *quaest.* 106, art. 1, la început.

² Alquié, II, p. 924.

³ *Summa*, I, *quaest.* 88, art. 3: „esența realității materiale, care este obiectul inteligenței noastre“.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, p. 119, nota 1. „Spiritul slăbit se ridică spre ceea ce este adevărat prin intermediul lucrurilor materiale“.

⁶ Epistola către Romani. I. 20: „În adevăr, însușirile nevăzute ale lui Dumnezeu se văd lămurit când te uști la ele în lucrurile făcute de El“.

⁷ Trad. rom., pp. 316-317.

⁸ Alquié, II, pp. 590-591.

dovezile mele nu sunt dovezi decât pentru cei lipsiți de acea perspicacitate a spiritului (*perspicacitas*) care vede „*unico intuitu*“ (=dintr-o singură privire), ceea ce alții nu pot „găsi“ decât printr-un „lung șir de considerații diverse“¹.

Avem, prin urmare, o dublă certitudine cu privire la Dumnezeu :

1) *a gratia divina* (prin grația divină);

2) *a lumen naturali* (prin lumina naturală), cea de a doua fiind desigur mai puțin *salutară* decât prima, dar nu și mai puțin *sigură*. Dimpotrivă, pentru sfântul Toma „*lumen naturale deficit a certitudine, et a verbo Dei, cui innititur fides*“².

Putem spune, desigur, împreună cu sfântul Augustin : „Credința este întărită prin știință“, „*per scientiam roboratur fides*“³, adică prin ceva mai puțin solid decât ea, căci : „Credința este cea care începe știința“⁴. În ultimul paragraf din *Imitation de Jésus Christ* citim. „*Omnis ratio est naturalis investigatio fidem sequi debet, non praecedere nec infrangere*“⁵. În schimb, pentru Descartes, *natus homo*, așa cum este el *a Deo creante*, e rupt complet de *christianus factus*, care este *a Deo justificante et beatificante*.

Deci, dacă rațiunea coroborează (*roborat*) credința, o face din adâncul unui *firmum et duratum sacellum*, „unei capele solide și durabile“ a cărei soliditate nu e cu nimic mai prejos decât cea a „catedralelor“ credinței, căci *rațiunile* pe care ea se întemeiază nu numai că le egalează pe acelea ale geometriei, dar le și *depășesc*⁶ fără însă a datora ceva credinței, ceea ce anulează orice posibilitate ca necredincioșii să-i poată acuza de a se învârti în cerc pe cei ce le spun „că trebuie să credem că există un Dumnezeu pentru că așa ne învață Sfintele Scripturi și, pe de altă parte, că trebuie să creadă în Sfintele Scripturi, pentru că ele vin de la Dumnezeu“⁷. După *Meditații*, totul se schimbă : trebuie să credem că Dumnezeu există pentru că nimic nu îi apare rațiunii naturale cu mai multă

¹ Scrisoare către Mersenne. 8 octombrie 1629, A. T., 22; Alquié, I, p. 223.

² *Summa*, II, 2, *quaest.* 4, art. 8: „Lumina naturală e mult inferioară certitudinii ce provine din cuvântul lui Dumnezeu, pe care se întemeiază credința“.

³ *De trinitate*, cartea XIV, cap. 1.

⁴ *Ibid.*, cartea IX, cap. 1: „*Fides inchoat cogitationem*“.

⁵ Trad. fr. de La Mennais. „La raison et toutes les recherches naturelles doivent suivre la foi et non la précéder ni la combattre“ = Rațiunea și toate cercetările naturale trebuie să urmeze credința, nu să o preceadă, nici să o combată.

⁶ *Meditations*, A.T., IX, 6; Alquié, II, p. 387.

⁷ *Ibid.*, A.T., IX, 4; Alquié, II, p. 384.

evidență, iar acest Dumnezeu care există ne învață de asemenea, prin Sfintele Scripturi, cum pot obține justificarea și beatificarea *homines nati* care îi demonstrează existența, având în vedere că simpla cunoaștere naturală nu e suficientă pentru a asigura „slava supranaturală pe care o așteptăm în cer”¹. Cu alte cuvinte, lumina *a deo creante (lumen naturale)* nu este suficientă doar pentru a ne conduce din lumea vizibilă către Dumnezeu pe care „nimeni nu l-a văzut vreodată” (*nemo vidit unquam*), ci ea ni-l arată pe Dumnezeu în noi, făcându-ne să-l vedem. Fără îndoială, gândirea umană (*certitudo humana*) îl „atinge” mai degrabă decât îl „îmbrățișează”². Dar acest contact este *la nivelul său* și nu *dedesubtul său*, „*maxime remotum ab illo*”, cât mai departe de el (sfântul Toma). Sfântul Toma nici măcar nu-l „atinge” pe Dumnezeu altfel decât prin atingerea indirectă a analogiei, aceasta din urmă apropiindu-se de lucrurile pe care le denumeste doar pe măsură ce se îndepărtează de ele. Dacă omul poate cunoaște ceva din Dumnezeu numai *ex creaturis* (=pornind de la lucrurile create), el nu poate totuși vorbi în același timp despre Dumnezeu și creaturi „decât în mod echivoc”, *nisi aequivoce*; dar, desigur, nu *omnino aequivoce*³, „într-un mod absolut echivoc”, căci dacă așa ar sta lucrurile, „*nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum*”⁴. Însă noi ne aflăm într-o dimensiune intermediară între univocitatea perfectă și echivocul pur : dimensiunea analogiei, pe care sfântul Toma o deține, prin Plotin, de la Arisotel.

Printre omonime, spune Aristotel, unele *πολὺ ἀπέχουσαι*, „sunt foarte distante”, altele sunt *ἐγγὺς ἀναλογία*, „foarte aproape de analogie”. De exemplu, nimic nu este mai distant decât *οὐ*, adverb (=unde) și *αὐτὸν*, lună a anului (=august), dar nimic nu este mai apropiat analogic decât *intellect* atunci când este spus deopotrivă despre om și Dumnezeu.

În această privință, Descartes e mult mai expeditiv. El afirmă cu hotărâre, în *Principii*, echivocitatea atribuirii de ființă lui Dumnezeu și creaturilor⁵, ceea ce nu-l împiedică să spună : *ego*

¹ Scrisoare către Mersenne, martie 1642 (Alquié, II, p. 924).

² Scrisoare către Mersenne, 27 mai 1630 (Alquié, I, p. 267).

³ *Contra gentiles*, I, 33.

⁴ *Ibid.*: „nu s-ar putea construi nici o argumentație care să permită unor creaturi să urce până la Dumnezeu”.

⁵ A.T., IX, II, 47; Alquié, III, p. 122

sum, ergo Deus est. Aici, spune Heidegger, în *Sein und Zeit*, „Descartes rămâne mult în urma scolasticii, ba chiar evită această întrebare“¹. Cât despre Spinoza, el se mulțumește aici să imite : „Căci intelectul și voința care ar constitui esența lui Dumnezeu ar trebui să difere cu totul de intelectul și de voința noastră, și în afară de nume să aibă comun între ele tot atât cât au în comun între ei Câinele, constelația de pe cer, și câinele, animalul care latră“². Aici se află diferența dintre *viae* (căile) sfântului Toma și *rationes* (rațiunile) lui Descartes sau Spinoza.

Să rezumăm : *ἀληθεία* este pentru Aristotel prilej de contact și de vorbire : *τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές*³, „adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru“. Scolastica a pierdut nu numai contactul cu Dumnezeu, ci și cu lucrurile, căci de ce este quidditatea lucrurilor materiale obiectul intelectului nostru? Contactul s-a pierdut în verbalismul lui *adaequatio*. Descartes regăsește contactul preocupându-se doar de ceea ce trebuie *atingere cogitando*. Dar *cogitando* = *se solum alloquendo*. Prin urmare, contactul cartezian este în esență un *contact reflexiv* (cf. și Spinoza, pentru care certitudinea este *cognitio reflexiva*).

→
attingere
(a atinge)

*rem qua cogitata = objectum = id quo menti
meae observatur* (lucrul gândit = obiectul
= ceea ce se află în fața spiritului meu)

cogitando
(prin gândire)

Este vorba într-adevăr de un contact, dar altul decât *θιγεῖν καὶ φάναι* aristotelic. Heidegger o spune clar în *Scrisoare despre humanism* : „Însă metafizica cunoaște deschiderea-luminatoare a ființei fie doar ca privire către noi (*Herblick*) a ceea-ce-ajunge-la-prezență în 'aspect' (*ιδέα*); fie critic, ca ceea ce a fost văzut dinspre noi (*als das Gesichtete der Hinsicht*) în actul reprezentării categoriale împlinit de subiectivitate. Aceasta vrea să spună :

¹ *Sein und Zeit*, p. 93; trad. rom., *Ființă și Timp*, pp. 100–101.

² *Etica*, I, 17, notă.

³ *Metafizica*, θ, 1061b 24.

adevărul ființei ca însăși această deschidere-luminatoare rămâne, pentru metafizică, ascuns. Dar această stare-de-ascundere nu este un neajuns al metafizicii, ci tezaurul propriei ei bogății, care îi este ei înseși refuzat și, totuși, păstrat pentru ea. Însă deschiderea-luminatoare însăși este ființa. În cadrul destinului pe care ființa îl are în metafizică, deschiderea-luminatoare permite abia vederea, de la care pornind, ceea-ce-ajunge-la-prezență atinge omul care ființează în chip esențial orientându-se către această vedere, astfel încât omul însuși doar în actul percepției (*voεiv*) poate atinge (*θρυεiv*) (Aristotel, *Met.*, θ, 10) ființa. Abia această vedere atrage asupra sa orientarea-noastră-către (*Hin-sicht*) și se lasă în voia ei atunci când perceperea a devenit punere-în-față (*Vor-sich-Herstellen*) în *perceptio* a lui *res cogitans* ca *subiectum* al lui *certitudo*¹.

Kant spune : a percepție transcendentală. Cum să înțelegem cuvântul „apercepție“, pe care Kant îl împrumută de la Leibniz opunând a percepe și a a percepe? A-percepție este *ad-perceptio*. *Ad*, spre ce? Spre ce se întoarce ceea ce e pus în discuție? *Ad subjectum cogitationem*, spre subiectul care gândește. Intellectul kantian nu întâlnește ceva ce îi devine obiect decât întorcându-se în esență spre el însuși, fondul a percepției transcendente fiind *conștiința de sine*. Heraclit spunea : „Îmbinare reciprocă, la fel ca îmbinarea arcului și a lirei“². Dar nu despre conștiința de sine ca a percepție vorbește Heraclit, ci despre raportul strâns dintre *φύσις* și ceea ce spune verbul *κρύπτεσθαι*. Nimic nu este mai strâns legat de apariție decât ascunderea *ἀλήθεια*-ei (reflexivitatea lui *Cogito* este o versiune tardivă a cuvintelor lui Heraclit citate mai sus).

Analogia

Am pronunțat cuvântul „analogie“ referitor la sfântul Toma. Analogia? Filosofia greacă ne prezintă două tipuri de analogie :

1) Platon, în *Gorgias*, introduce cuvântul cu precizarea că îl împrumută de la geometrii : $1/2 = 4/8$, ceea ce îi permite să spună că retorica este pentru filosofie ceea ce bucătăria, de exemplu, este pentru medicină³.

¹ *Scrisoare despre tonanism*, trad. rom.. p. 313.

² *Fragmente*, B 51.

³ *Gorgias*, 465b–c.

2) Aristotel, fără a pronunța în mod expres cuvântul analogie, insistă asupra diferenței dintre ceea ce este spus *καθ' ἑν*, „după unul” și ceea ce e spus doar *πρὸς ἑν*, „privind spre ceva unul”. De exemplu, fluturile și câinele sunt, ambele, animale dacă se are în vedere că „animalul” este genul comun al acestor specii diferite. Ele sunt, spune Aristotel, animale în mod sinonimic. Dar pot spune de asemenea – și exemplul său îl trădează pe fiul de medic ce era – o prescripție medicală, o somitate medicală, o instituție medicală, un termometru medical. „Medical” nu este spus aici *sinonimic* despre o prescripție, o somitate, o instituție, un termometru. Nu este vorba totuși de o simplă *omonimie* („ou” și „aoút”), pentru că toate privesc același lucru, și anume sănătatea. Deci unitatea nu este abolită, așa cum se întâmplă în cazul omonimiei.

3) Plotin, în interpretarea „culturală” pe care o dă filosofiei elenistice adună sub numele de analogie ceea ce Platon numise analogie și ceea ce Aristotel nu numise analogie. Plotin este cel de la care totul ajunge la sfântul Toma, nu direct, ci trecând prin „Pseudo-Dionisie”. Sfântul Toma afirmă că analogia este dublă, ea putând fi *analogia attributionis*, ca atunci când se atribuie același cuvânt medical unor lucruri foarte diferite, dar și *analogia proportionalitatis*, ca atunci când se spune : un sărut fără mustață e ca un caltaboș fără muștar. Pentru ce toată această strădanie? Pentru că e vorba de a ști în ce fel omul, creatură finită, poate totuși vorbi despre Dumnezeu, ființă infinită, într-un mod care să nu fie „întru totul echivoc”. Astfel, doctrina analogiei este pusă pe picioare în vederea a ceea ce scolastica târzie va numi *analogia entis*, analogia ființei. Întrebarea ce se pune este de a ști care este cea mai bună dintre cele două analogii : *analogia attributionis* sau *analogia proportionalitatis*? Prima este mult mai îndrăzneță; de aceea ea le va plăcea în mod deosebit misticilor – toate lucrurile, va spune Pascal, nu sunt decât niște văluri ce îl acoperă pe Dumnezeu – și lui Victor Hugo. Cea de a doua, dimpotrivă, este mult mai prudentă. Ea se mulțumește să scrie, la distanță de acela despre care vorbește, șiruri de raporturi. Cu alte cuvinte, cea dintâi este un raport de similitudini, cea de a doua o similitudine de raporturi. Teologii vor sfârși prin a admite că *analogia proportionalitatis* este analogia regală. Când Baudelaire scrie – el nu spune „analogii”, ci „corespondențe” – „Parfum,

culoare, sunet se-ngână și-și răspund¹, este vorba fără îndoială mai degrabă de *analogia attributionis* decât de *analogia proportionalitatis*. Cu toate acestea, nu putem scrie :

$$\frac{\text{parfumuri}}{\text{culori}} = \frac{\text{sunete}}{x} \rightarrow x = \frac{\text{sunete} \times \text{culori}}{\text{parfumuri}}$$

cum s-ar întâmpla dacă ar fi vorba de o analogie de proporționalitate. El spune că parfumurile, culorile și sunetele, care nu sunt *καθ' ἑν*, sunt totuși *πρὸς ἑν*. Dar care *ἑν*? Aceasta e întrebarea spinoasă a creștinismului lui Baudelaire.

În istoria scolasticii, analogia e arma favorită a sfântului Toma. Ea este cea care îi permite să se apropie de Dumnezeu, însă fără a-l „atinge” în sensul lui Descartes. Dar analogia va părea suspectă :

1) după sfântul Toma, lui Duns Scotus (*doctor subtilis*) care proclamă, în opoziție cu sfântul Toma (*doctor angelicus*) perfecta univocitate a ființei;

2) încă din timpul vieții sfântului Toma, în Germania, lui Meister Eckhart (dominican) care proclamă, dimpotrivă, totala *echivocitate* a ființei, iar drept urmare cel mai bine ar fi să se spună : „*Deo non competit esse*” („lui Dumnezeu nu-i aparține nimic asemănător ființei”) ceea ce, spune Heidegger, poate însemna orice, cu excepția faptului că nu există Dumnezeu. Meister Eckhart va avea totuși necazuri cu Roma.

Să adăugăm că, în *analogia attributionis*, sfântul Toma mai face încă o distincție, și anume între *analogia attributionis* extrinsecă și *analogia attributionis* intrinsecă.

1) Prima este, de exemplu, atribuirea analogică a lui „medical(ă)” unei somități, unui termometru, unei prescripții.

2) Cea de a doua constă în atribuirea ființei la tot ce îi este categoric, toate categoriile fiind *τῶ ὄντος*, „ființă”, dar nu exact în același sens. În pofida acestui fapt, se poate spune, cu Aristotel, că toate categoriile *ἀναφέρονται εἰς τὴν πρώτην*², adică se referă la Ființă luată în sensul primordial. A fi nu este extrinsec categoriilor, ci, dimpotrivă, intrinsec, ceea ce îl obligă pe sfântul

¹ „Correspondances”/„Corespunderi”, trad. rom. de A. Philippide, în Baudelaire, *Les Fleurs du Mal/Florile răului*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1967.

² *Metafizica*, θ, 1043b 27-28.

Toma să interpreteze τὸ ὃν λεγεται πολλαχῶς drept : „ființa se spune după categorii“. *Sein und Zeit* : unica întrebare ar fi : care este unul al lui πολλαχῶς¹?

Ce este categoria? Kant : „adevărul transcendentă [...] care precede orice adevăr empiric și îl face posibil“². *Κατηγορεῖν* nu e decât *un mod* al lui *λεγεῖν*, iar modul lui *λεγεῖν* constă în *λεγεῖν τι κατὰ τινος*, „a spune ceva despre ceva“.

Să comparăm numărătoarea ceteșoriilor la Aristotel și la Kant. După cum bine se știe, Kant își consideră propria prezentare a ceteșoriilor drept o ameliorare a celei aristotelice. După Kant, Aristotel a procedat la voia întâmplării. Punctul forte al lui Kant este existența unui „fir conducător“ și anume „funcția unității în facultatea de judecare“. Să-i lipsească oare lui Aristotel firul conducător? Tot ce se poate. Aristotel opune genurile care vorbesc ἐκ τῶν φαινόμενον, *fenomenologic*, ar spune Husserl, celor care vorbesc ἐκ τῶν λόγων, *logic*, însuși λόγος-ul său fiind un λόγος ἀποφαντικός, caracterizat prin ἀποφανσις, „apariția“ ce se trage direct din ἐκ τῶν φαινόμενον. Numele kantian al apariției va fi *phenomen*, adică cel despre care se judecă. Logica lui Aristotel este „apofantică“. Pentru Husserl, apofantică = predicativă, adică compusă dintr-un subiect și un predicat. Logicul o ia înaintea fenomenologicului (cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik* și Husserl, *Logische Untersuchungen*). La Kant, φαίνεσθαι grec devine *Erscheinung* (este ceea ce Heidegger va numi „declinul“). Pyrrhon : „Atotputernică aparența-i oriunde apare“³.

GÂNDIREA CALCULANTĂ

Determinarea adevărului drept certitudine, determinare ce constituie fondul cartezianismului, atinge apogeul în filosofia lui Leibniz. Prin ce? prin faptul că Leibniz anteriorizează față de raportul dintre gândire și obiectul ei un alt raport mai ascuns, cel dintre gândire și limbaj, singurul în care se poate vorbi despre orice obiect. Descartes observase deja acest lucru, dar i se păruse la fel de puțin demn de reținut ca inversiunea problemei tangențelor operată de Florimont de Beaune. Scrisoarea către

¹ Cf. Heidegger. „Lettre à Richardson“, în *Questions*, III și IV, *op. cit.*, p. 341 (cf. de asemenea p. 353).

² *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 178.

³ Cf. Diogenes Laertios. *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 458.

Mersenne (20 octombrie 1629), în care Descartes eludează proiectul creerii unei noi limbi care ar fi însăși limba certitudinii este îndelung citată și comentată de Leibniz. Descartes nu are dreptate, e de părere Leibniz. Într-adevăr, nu este oare propriu oricărei științe faptul că își creează pentru sine o limbă mai strictă decât limba curentă și că doar în această nouă limbă poate ea trata univoc cele de care se ocupă? Model al acestui lucru : matematica și, în cadrul matematicii, algebra, mai precis algebra „specioasă” a lui Viète care înlocuiește în secolul al XVI-lea vechea algebră numită „cosică”.

Dar limbile create de științe suferă de o restrângere a câmpului, ca urmare a aplicării lor la un obiect particular sau la un tip particular de relație între diferite obiecte. Astfel, spune Leibniz, matematica, fie ea chiar și algebrizată, nu tratează încă decât „*de aequali et inaequali*”, despre egal și inegal. N-ar fi oare posibilă o știință a cărei limbă ar trata despre toate tipurile de relație posibile? Ea ar fi astfel nu doar „*de aequali et inaequali*”, ci și „*de eodem et diverso, de simili et dissimili, de absoluto et relativo*”. Această știință ar putea fi numită *caracteristică universală*, ținând cont de limba universală pe care ar vorbi-o, iar algebra însăși n-ar fi – nu-i fie cu supărare părintelui Malebranche care o prețuia atât de mult – „decât o ramură mai mică”¹ a ei.

Astfel, prin instituirea unei „limbi sau scrieri raționale” care ar vorbi „intellectului mai degrabă decât ochilor”², Leibniz înțelege să ofere „genului uman un soi de instrument tot atât de apt de a perfecționa vederea spiritului pe cât sunt ochelarii pentru cea a corpului”³. Această limbă pe care, din nefericire, Descartes a disprețuit-o, se numește astăzi *logistică*, în timp ce pentru Leibniz logica era doar un sinonim pentru algebră. Avându-și obârșia în Leibniz logica modernă permite „să se reducă toate raționamentele umane la o specie de calcul”⁴ – „după care, apare riscul unei controverse, neînțelegerea între doi filosofi nu va putea fi mai mare decât aceea între doi calculatori. Într-adevăr, nu va trebui decât să pună mâna pe cretă și, în fața tablei, să-și spună, într-un deplin acord și chiar încurajându-se unul pe celălalt : să calculăm!”⁵.

¹ *De la méthode de l'universalité*, în *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, 1903, reed. Olms, 1961, pp. 98–99.

² *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, reed. Olms, 1978, t. VII, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 200; cf. de asemenea p. 26.

Rămânea de descoperit că „posibilitățile computaționale ale mașinii le depășesc cu mult pe cele ale omului”¹, cibernetica (din care Platon făcea în mod naiv, în *Phaidros*, o chestiune proprie *voŭs*-ului), unită cu logica, dând, în sfârșit, un răspuns ideal la întrebarea : ce înseamnă a gândi? Într-adevăr, astăzi nu se mai recunoaște drept limbă decât ceea ce o mașină poate oferi ca atare.

În acel *calcul ratiocinator* pe care îl făcea posibil logica lui Leibniz, Hegel presimțise, după cum se pare, domnia calculatoarelor ce avea să vină. De aceea, el se arată lipsit de indulgență față de Leibniz : „Deoarece calcularea este o îndeletnicire atât de exterioară și deci mecanică, au putut fi construite mașini care efectuează operațiile aritmetice în chipul cel mai desăvârșit. Dacă nu s-ar cunoaște privitor la natura calculării decât această singură circumstanță, și ar fi suficient pentru a decide cu privire la calitatea gândului de a face din calcul principalul mijloc de formare a spiritului, supunându-l pe acesta torturii de a se perfecționa pentru a deveni mașină”². Calculului logic al lui Leibniz, Hegel îi opune *propoziția speculativă* care constituie în viziunea sa adevărata limbă a filosofiei, și care nu este obscură pentru unii decât în măsura în care aceștia nu înțeleg limba vorbită de ea. După Hegel, *propoziția speculativă* se opune *propoziției predicative*. Propozițiile obișnuite sunt doar predicative. Ele constau în a îmbogăți un subiect, conceput el însuși ca fiind fix, cu un predicat – fie că acest predicat e conținut sau nu în subiect (cf. Kant : *propoziție analitică și propoziție sintetică*). În *propoziția speculativă*, dimpotrivă, trecerea la predicat părăsește subiectul care nu redevine el însuși, ci complet schimbat, decât prin întoarcerea în sens invers a predicatului la subiect. Tipul *propoziției speculative* este cel enunțat de Hegel în Prefața la *Principiile filosofiei dreptului* : „Tot ce e rațional e real și tot ce e real e rațional”³. Bravo! va spune Engels (după moartea lui Marx), așa se vorbește!

Propoziția speculativă înseamnă că subiectul la care se revine de la predicat nu mai este nicicum același cu cel de la care se pornise pentru a merge acolo. Ceea ce, în limbajul lui Hegel, se traduce prin : „conceptul unității modului de a fi diferit și a modului de a fi nediferit ori al identității și al neidentității”⁴. Acesta e fondul dialecticii. Dar Hegel nu vede că *propoziția*

¹ *Cahiers de philosophie* (UNEF-FGEL), nr. 1, ianuarie 1967, p. 148.

² *Știința logicii*, trad. rom., p. 204.

³ *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de R. Derathé. Paris, Vrin, 1975, p. 55.

⁴ *Știința logicii*, trad. rom., p. 56.

speculativă însăși nu este, poate, la rândul ei, decât un calcul superior și că tehnica modernă ar putea la fel de bine să furnizeze calculatoare dialectice spre uzul hegelienilor și al marxiștilor. Heidegger va spune că însăși filosofia lui Nietzsche, prin faptul că determină lucrurile ca valori nu este, la rândul ei, decât o extraordinară promovare a lui *calculul rațional*, căci apariția valorii nu este în fond decât „punctul de vedere” (*Blickpunkt*) al voinței de putere pentru care orice avantaj dobândit constituie treapta unei noi escaladări.

Aceasta este logica secretă a dominației omului asupra pământului, ca sarcină esențială a omului timpurilor moderne. Ideal, spune Nietzsche, ar fi de „a edifica o ordine științifică a valorilor prin simpla lor reducere la o scară permițând calculul numeric și măsurarea forței”; și adaugă : „A merge în sus pe această scară ar însemna o creștere a valorilor, a merge în jos – o diminuare a valorilor”¹. Pe când calculatorul nietzschean pentru planificarea escaladării? Nu cumva îl avem deja aici, sub ochii noștri?

În realitate, reducerea gândirii la o „specie de calcul”, la care visa cu atâtă pasiune tânărul Leibniz în timp ce plutea pe Tamisa din Anglia înspre Olanda pentru a-l vedea pe Spinoza – vânturi potrivnice l-au ținut în loc câțeva vreme – îi este cu mult anterioară. Într-adevăr, încă de la începuturile sale, gândirea produce un calcul al ființării care, spune Heidegger, „domnește cu mai multă asprime acolo unde nu are nevoie de număr”². Recunoaștem aici o aluzie la *Logica* lui Aristotel – care nu este de fapt o matematică – absolutizată un secol mai târziu de stoici. Din acest moment începe lunga dominație a logicii asupra filosofiei, astfel încât, la Hegel, adevăratul titlu al metafizicii va fi : *Wiissenschaft der Logik*. Că această frenezie a calculului logic este, într-un sens, opusul credinței care adusese certitudini dincolo de ceea ce putea demonstra *Logica* lui Aristotel, iată un lucru ce dă de gândit. Dar, pentru Aristotel, logica nu domnea încă asupra filosofiei, căreia îi servea doar de vestibul sau, mai degrabă, ea nu era decât o consecință a apariției categoriale a ființei, care pare să fi fost pentru Aristotel prima dintre aceste apariții. Dar această apariție nu este singura, deși le domină pe toate celelalte, până la Husserl

¹ *Le volenté de puissance*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1948. t. I, § 352, p. 302.

² Cf. *Sérénité*, în *Questions* III și IV, *op. cit.*, p. 136.

inclusiv. Husserl redescoperă legătura dintre logică și structura categorială a ființei, însă în favoare logicii, și tocmai din această cauză își termină opera acolo unde Aristotel abia o începe, și anume : *Logică formală și Logică transcendentă*. În istoria logicii se pot distinge trei faze :

- 1) răspândirea *Logicii* lui Aristotel prin mijlocirea stoicilor etc.;
- 2) eclipsarea carteziană a logicii de către matematică, aceasta din urmă mergând mult mai departe decât „mașinăria silogistică“;
- 3) reabilitarea leibniziană a logicii, nu pentru a repune în drepturi silogistica antică, deși se află „aur în această zgură“³, ci în folosul unei caracteristici universale din care algebra nu este ea însăși decât o „ramură foarte mică“ : *algebra subordinatur combinatoriae*, algebra e subordonată combinatoriei. De unde, în zilele noastre, fuziunea matematicii și a logicii într-o esență comună.

³ *Nouveaux Essais*, IV, 8, § 9.

Capitolul 2

EVIDENȚĂ ȘI ADEVĂR¹

DESCARTES ȘI LEIBNIZ

EVIDENȚĂ ȘI ADEVĂR

De subliniat asocierea curentă în limbaj între evidență și adevăr. Începând cu dialogurile lui Platon, *φανερών, δηλον, ἐναργές* anunță că ceva este *ἀληθές*. Totuși, nimic nu este tematizat la Platon : *φανερών, δηλον, ἐναργές* sunt proprietăți, evidente ele însele, ale *ἀλήθεια*-ei. Cu Descartes, *ἐνάργεια* lui Platon devine *evidentia*. Evidența este însăși „definiția” adevărului, acesta fiind indefinisabil din cauza tautologiei presupuse de definiție².

De cercetat de ce simte Descartes nevoia de a fi atât de precis încât să spună : „A nu accepta niciodată vreun lucru ca adevărat dacă nu l-am cunoscut în mod evident că este”³. În aceasta constă prima regulă a „metodei de a ne conduce bine rațiunea și [=adică] a căuta adevărul în științe”. Urmează trei încercări (cf. Montaigne) ale acestei metode a evidenței în căutarea adevărului. În trei rânduri, Descartes face proba evidenței în trei domenii, dintre care primul se referă la lumină; în ce constă evidența, adică adevărul luminii? Descartes va încerca să stabilească acest lucru în *Dioptrica*. De ce? Rațiunea acestei întoarceri la evidență este aceea că, după Descartes, oamenii au pierdut semnificația evidenței, adică sensul înrudirii, evidente pentru Platon, între *ἐνάργεια* și adevăr. Scolastica reprezintă pentru el pierderea sensului evidenței în favoarea elocinței discursului = verbalism. Doctrină, va spune Leibniz, care constă în „a confunda învelișul termenilor cu miezul lucrurilor”⁴. Instrumentul acestui verbalism este logica : aceasta sacrifică în mod regulat vederea directă a ceea ce se află în discuție respectului față de singurele forme în

¹ Curs ținut în 1960 la Clasa Întâi superioară la liceul Condorcet. Multiplicat pentru prima oară de R. Vezin în 1963.

² Scrisoare către Mersenne, 16 octombrie 1639, Alquié, II, p. 144.

³ *Discurs asupra metodei*, trad. rom. p. 48.

⁴ *Theodiceea*, § 320.

care e permis să se vorbească despre orice. Preceptele logicii, spune Descartes, sunt în general *dăunătoare* sau măcar *de prisos*. Cui? Adevărului. Exemplu : definiția scolastică e dăunătoare prin faptul că multiplică dificultățile (cf. „A doua meditație“ : om=animal rațional; ce înseamnă animal? ce înseamnă rațional?¹). Enunțul teatral al principiului identității e de prisos. Regulile silogismului sunt la fel de bine, unul și celălalt. Problema nu constă în a vorbi după reguli, ci în a avea în vedere (evidență) despre ce se vorbește.

Dar cum să se aibă în vedere despre ce se vorbește, altfel spus : ce este evidența? Șansa noastră, spune Descartes, este aceea că evidența, arta de a avea bine în vedere despre ce se vorbește nu a fost total abolită de scolastică, ci s-a refugiat în domeniul particular ce a servit timp de secole drept refugiu adevărului : „Îmi plăceau îndeosebi matematicile pentru certitudinea și evidența demonstrațiilor lor“². Certitudinea este numele cartezian al adevărului însuși. Pe de altă parte, „și“ nu e copulativ, ci explicativ : certitudine (adevăr), *adică* evidență. Matematicile sunt, pentru Descartes, un domeniu, și chiar domeniul privilegiat, exclusiv, unic, al evidenței. Vedem în mod evident că $3+2=5$ sau că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte etc. Suntem îndreptățiți să ne încredem în aceste evidențe? Este o întrebare pe care Descartes și-o va pune și pe care va încerca s-o rezolve după principiul evidenței (cercul cartezian). În orice caz, ele ne fascinează. Evidența matematică provine din *claritatea* și din *distincția* cu care sunt concepute obiectele tratate la modul matematic. Cele două cuvinte, „claritate“ și „distincție“ : clar se opune lui obscur, distinct se opune lui confuz. O idee clară poate să nu fie încă distinctă : „Văd bine ceva/Dar nu știu din ce cauză/nu disting prea bine“ (Florin).

Pentru Descartes nu va fi vorba, evident, de a matematiza totul, ci de a avea în toate domeniile același scrupul ca matematicienii : scrupulul evidenței. Din această cauză, după Descartes, chiar și o propoziție ca : „Dumnezeu este sau (*sive*) există“ va trebui să fie atât de evidentă „cum nu ar putea fi nici una dintre demonstrațiile geometriei“³. Este sau există : cui i se

¹ Trad. rom., p. 253.

² *Discurs asupra metodei*, partea I-a, trad. rom., p. 37.

³ *Ibid.*, partea a 4-a, trad. rom., p. 66.

va opune evidența ideilor clare și distincte al căror model este evidența matematică? „Percepțiilor obscure și confuze” ale imaginației și ale simțurilor. Dar matematica are ea însăși nevoie de un suport imaginativ (propozițiile matematice : „m-am gândit că [...] ar trebui să le dispun în rânduri, fiindcă nu găseam nimic mai simplu sau care să poată fi reprezentat mai distinct imaginației și simțurilor mele”¹). De aceea, evidențele metafizice vor fi nu doar egale, ci superioare evidențelor matematice, care rămân o concesie a intelectului făcută imaginației. Evidența carteziană se inspiră din evidența matematică, dar pentru a o depăși într-o și mai perfectă *abductio mentis a sensibus*.

Să ne întrebăm acum asupra valorii acestei chemări carteziene a adevărului la evidență. A ne întreba nu înseamnă aici a exhiba opinii personale (în mod vădit nesemnificative). Poate că e mai bine să ne punem întrebări lăsând istoria să vorbească. Este cert că, la patruzeci de ani după *Discursul asupra metodei*, principiul cartezian al evidenței este deja viguros combătut în numele rațiunii : aceasta e semni cația operei lui Leibniz.

Leibniz ar fi putut spune, așa cum o face Helvétius : „La hanul evidenței, domnul Descartes a uitat să pună o firmă”. Leibniz va spune că evidența carteziană nu e decât arta de a „acoperi tot felul de viziuni și de prejudecăți”². Evidența carteziană nu se poate păzi de *perriculum errandi*, de pericolul erorii. „Voi î întrebat unde se află prin urmare acel frumos mijloc ce ne poate feri de căderi? Mi-e aproape teamă s-o spun : pare a fi prea jos; dar, în sfârșit, mă adresez Alteței Voastre care nu judecă lucrurile după aparențe. Într-un cuvânt, nu trebuie aduse argumente decât *in forma*”³. Leibniz pare a regăsi aici tocmai respectul față de formele de care se eliberase filosofia carteziană a evidenței. Totuși, Leibniz adaugă : „Mi se pare că văd oamenii ce protestează împotriva mea și mă trimit înapoi la școală. Dar îi rog să aibă puțină răbdare, căci s-ar putea să nu mă înțeleagă; argumentele *in forma* nu sunt întotdeauna vizibile la colțul *Barbara Celarent*”⁴. Nu este vorba

¹ *Ibid.*, partea a 2-a, trad. rom., p. 50.

² *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt (citată în continuare: P. S.), reed. Olms, 1978, t. VII, p. 165.

³ Scrisoare către prințesa Elisabeth, 1678, în Leibniz, *Oeuvres choisies*, ed. Prenant, Paris, Garnier, 1940, p. 59 (citată în cont.: Prenant).

⁴ *Ibid.* (*Barbara Celarent*: aluzie la silogismele aristotelice; n. trad.).

așadar de o simplă întoarcere la silogistică deși, va spune în altă parte Leibniz, „mai există încă aur în această zgură”¹. Dar silogismul în formă nu este el însuși decât o aproximare grosolană a potenței formei care ni se prezintă după metode ce urmează încă a fi descoperite. Calculul infinitezimal va fi una din aceste metode : „Or, trebuie să se știe că prin *argumentele în formă* eu nu înțeleg doar acel mod scolastic de a argumenta folosit în colegii, ci orice raționament ce conchide prin forța formei și unde nu e nevoie să se înlocuiască nici un articol, astfel încât [...] chiar o socoteală bine făcută, un calcul algebric, o analiză a infinitezimalelor îmi vor fi aproape ca niște argumente în formă”².

Dar ce înseamnă de fapt, față de opoziția carteziană dintre evidență și formă, acest recurs leibnizian la formă împotriva evidenței carteziene? E aici un mister ce trebuie lămurit.

Pentru Leibniz, evidența carteziană, altfel spus luminișul reprezentat de ideea clară și distinctă în sens cartezian, nu e o busolă (*directio magnetica*) suficientă în căutarea adevărului. Prea grăbit să se supună farmecului evidenței, Descartes trece prin aceeași aventură ca și Hylas care, lăsându-se sedus de vocea nimfelor, a sfârșit prin a se îneca în transparența izvoarelor. „*Cui non dictus Hylas?*”³ Dar cum să rezisti la glasul nimfelor? Supunându-te mai degrabă „forței formei”; dar atunci, în ce constă această formă? În respectarea scrupuloasă a două „principii” fără de care nu există adevăr. Aceste două principii sunt : „*principium nempe contradictionis et principium reddendae rationis*” (principiul contradicției, bineînțeles, și principiul rațiunii suficiente”).

Acest „bineînțeles” (*nempe*) ce însoțește evocarea principiului contradicției semnifică în mod clar că, pentru Leibniz, esențialul nu se află aici, iar în alte texte el se va referi, într-adevăr, la principiul rațiunii suficiente sau, mai succint, „principiul rațiunii” numindu-l : „*principium magnum, grande, fundamentale, nobilissimum*”.

Principiul contradicției (sau al identității) este esențial pentru stabilirea adevărurilor abstracte care „se pare că nu fac decât să repete același lucru fără a ne spune nimic nou”⁴. După opinia lui

¹ Nouveaux Essais, IV, 8, § 5.

² Ibid., IV, 17, § 4.

³ P. S., IV, p. 430.

⁴ Nouveaux Essais, IV, 2, § 1.

Leibniz, așa se întâmplă în cazul adevărilor matematice care sunt întotdeauna rezolvabile ca identități. Astfel : $2+2=4$ nu este nicidecum o evidență, ci rezultatul unei demonstrații ce presupune trei definiții și o axiomă.

„Nu e un adevăr întru totul imediat că doi cu doi fac patru, presupunând că patru înseamnă trei și unu. Deci el poate fi demonstrat, și iată cum :

Definiții : 1. Doi este unu cu unu.

2. Trei este doi cu unu.

3. Patru este trei cu unu.

Axiomă : Punând lucruri egale în loc, egalitatea se menține.

Demonstrație : 2 cu 2 este 2 cu 1 și 1 (prin def. 1).

2 cu 1 și 1 este 3 cu 1 (prin def. 2).

3 cu 1 este 4 (prin def. 3).

Deci (prin axiomă) 2 cu 2 fac 4. Ceea ce era de demonstrat¹.

Dar adevărurile susceptibile de acest „identicism” nu ne permit să ieșim din abstract, adică să înțelegem urmarea lucrurilor ce se desfășoară în unitatea lumii. Nu că adevărurile de fapt n-ar fi infracțiuni la identitate, însă analiza care ar scoate la lumină această identitate ar fi interminabilă. Numai Dumnezeu le înțelege, nu la capătul unei analize, ci printr-o intuiție imediată. Cât despre noi, oamenii, putem doar să știm că lumea, care este locul adevărilor de fapt, este „cea mai bună dintre lumi posibile”, căci există o infinitate de lumi posibile și doar una singură este mai bună decât celelalte posibile, unicitatea fiind un privilegiu al maximum-ului. În calculul lui Fermat există într-adevăr o infinitate de moduri de a pune un punct C pe o dreaptă AB, dar nu există decât un mod de a-l pune astfel încât $AC \times CB$ să fie maximum : trebuie pus la egală distanță de A și de B.

Dar dacă lumea e dominată de „principiul celui mai bun”, acest principiu se lasă el însuși schimbat în „maxime subalterne” ca, de exemplu, principiul *simetriei*, principiul *economiei* și, mai ales, principiul *continuității*, grație cărora putem nu numai „să dăm seama” de „un lucru ca obiect al unei experiențe posibile”² conform regulilor unei sinteze matematice³, ci chiar „să ne

¹ *Ibid.*, IV, 7, § 10.

² *Ibid.*, IV, 12, § 10.

³ Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 410.

⁴ *Ibid.*, trad. rom., p. 201.

⁵ Proiectul unei scrisori către Arnauld, în Prenant, p. 176.

procurăm fenomene⁵. Astfel, aceste principii, care sunt specificațiile lui *principium reddendae ationis* nu au nimic evident *a priori*. Ele nu se dezvăluie decât unei meditații pentru care evidența carteziană are bătaie scurtă. Dar ele ne pot servi în mod legitim drept busolă (*directio magnetica*) în căutarea adevărului, și astfel să ne „păzească de căderi“, adică de soarta lui Hylas–Descartes, prea docil față de nimfele evidenței.

Și tocmai în numele principiului rațiunii va dezvălui Leibniz o serie întreagă de erori în filosofia evidenței – erori ce constituie moneda evidenței carteziene. Una dintre ele este *error memorabilis*, în care a căzut Descartes atunci când a determinat forța corpurilor în mișcare după *viteza simplă* a acestor corpuri (în timp ce principiul rațiunii ne impune să luăm în considerație pătratul vitezei). Dar mai sunt și alte erori în care abundă filosofia evidenței, bunăoară ignorarea faptului că orice conștiință nu e decât un grad de conștiință (așa cum o cere principiul non-evident al continuității), stabilirea legii ciocnirii corpurilor care sunt o infracțiune permanentă față de același principiu, enunțarea legii luminii neținând seama de principiul economiei întrezărit de Fermat, ideea că materia nu e decât întindere, adică geometrismul simplist al fizicii carteziene. Chiar în domeniul în care principiul evidenței ar fi putut triumfa, Descartes se oprește la jumătatea drumului, declarându-se mulțumit cu mai puțin decât matematicienii, pe care pretinde totuși a-i lua drept modele. Astfel, spune el, Dumnezeu este sau există „la fel cum este cuprins în ideea de triumphi faptul că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte“¹.

Descartes uită esențialul : „Geometrii, care sunt adevărații maeștri în arta de a raționa au văzut că, pentru ca demonstrațiile extrase din definiții să fie bune, trebuie dovedit sau *postulat* cel puțin că noțiunea cuprinsă în definiție este posibilă. De aceea, Euclid a așezat printre *postulatele* sale că cercul este ceva posibil, cerând să se poată descrie un cerc ale cărui centru și rază să fie date. Aceeași precauțiune e valabilă [a se înțelege : e necesară] în tot felul de raționamente și în particular în argumentul lui Anselm, arhiepiscop de Canterbury, în *libro contra insipientem*, reluat și examinat de sfântul Toma și de alți scolastici și reînnoit [reluat] de dl. Descartes care dovedește că Dumnezeu, fiind ființa cea mai

¹ *Discurs asupra metodei*, partea a 4-a, trad. rom., p. 65.

mare și cea mai desăvârșită, închide în sine și acea perfecțiune numită existență, și că, prin urmare, el există. Se poate spune că acest raționament e foarte corect dacă se presupune că ființa perfectă în mod absolut sau care cuprinde toate perfecțiunile e posibilă¹. Aici Descartes, uitând de Euclid, nici n-a amintit măcar acea clauză a posibilității din care Euclid făcuse cel puțin un postulat. Din toate aceste motive, Leibniz va spune că filosofia evidenței, în sensul lui Descartes, nu este decât „anticamera adevărului”².

Dacă evidența nu îi este mai suficientă adevărului decât îi este anticamera locuinței, ea este totuși, spune Leibniz, anticamera adevărului. Critica lui Leibniz nu este atât o lichidare a cartezianului, cât o rectificare³. „Peripateticii mă consideră un cartezian, iar cartezienii se miră că nu mă las convins de toate pretenziile lor lumini. Căci atunci când vorbesc unor oameni încâpățânați de la Școală, care îl tratează cu dispreț pe Descartes, îi măresc acestuia strălucirea calităților, dar atunci când am de-a face cu un cartezian prea zelos, mă văd obligat să schimb tonul pentru a mai diminua puțin părerea prea înaltă pe care o are despre maestrul său”⁴. Deci Leibniz este în cele din urmă mai degrabă cartezian, dar filosofia evidenței rămâne pentru el una cu bătaie scurtă. E o miopie filosofică. Trebuie să se filosofeze dincolo de principiul evidenței, care nu a permis niciodată altceva decât să se dea în grabă niște pseudo-soluții adevăratelor probleme. Mai importantă decât evidența este meditația cu adevărat filosofică. Dar cine ne călăuzește într-o astfel de meditație? Oare nu tot evidența? Ar trebui spus că e vorba de o evidență față de care evidența carteziană este mereu cu bătaie prea scurtă. Partea proastă a cartezianismului ar fi atunci o statică a evidenței sau o fascinație fără meditație, o lipsă de profunzime metafizică. Recursul leibnizian la formă nu e îndreptat împotriva *evidenței* decât pentru mai multă *lumină*. Evidența carteziană *semnifică* adevărul mai degrabă decât îl *exprimă*. Esențialul constă în a nu te lăsa pradă ambiguității semnelor, dar tocmai în această punere în gardă se află, poate, esența dialogului dintre evidență și adevăr.

¹ P. S., IV, pp. 401-402

² *Ibid.*, p. 282 și 337.

³ Cf. Leon Brunschvicg, *La Raison et la Religion*. Paris, Alcan, 1939, p. 181: „Un Descartes se corectează”.

⁴ Către Philippi, 1680, în P. S., IV, p. 286-287

CÂTEVA ERORI ALE FILOSOFIEI EVIDENȚEI DEZVĂLUIE DE LEIBNIZ

Error memorabilis

(*Discurs asupra metafizicii*, 1686, § 17)

Principiul conservării cantității de mișcare. De fiecare dată când Leibniz spune „rațional“, cuvântul trebuie înțeles în sensul de „conform principiului rațiunii“. Principiul cartezian al conservării mișcării, adică a unei cantități „compusă“ din *viteza și mărimea* corpurilor : mv. Există și aici, spune Leibniz, o ipoteză „plauzibilă“, adică : 1) non-contradictorie; 2) orientată într-un sens ce poate fi acceptat.

E plauzibil ca un lucru să se conserve, adică să fie constant din punct de vedere matematic, și ca acest lucru să fie în legătură cu mișcarea definită de Aristotel deja ca obiect esențial al oricărei fizici.

Dar ceea ce este „rațional“, conform cu principiul rațiunii sau cu principiul perfecțiunii comparative a celei mai bune dintre lumile posibile, e mai degrabă conservarea forței. Forță = capacitatea de a produce un efect. Ceea ce este cu adevărat constant în lume este o anumită capacitate de a produce efecte. Lumea se află la un nivel constant de efectuare, altfel spus, e imposibil ca în lume să se reproducă sau să se creeze forță în mod spontan, căci atunci mișcarea perpetuă ar fi posibilă, contrar celor arătate de experiență. O lume în care mișcarea perpetuă e posibilă nu este cea mai bună dintre lumile posibile, deoarece nu este lumea aceasta.

Dacă cartezienii au proclamat conservarea cantității de mișcare, acest lucru se datorează faptului că ei vizau astfel în mod confuz conservarea forței, confundând forța cu mișcarea. Și ce poate fi mai „evident“ decât de a măsura forța unui corp după cantitatea de mișcare ce îl animă? În „A doua plimbare“, Rousseau va raționa ca un cartezian când va spune că a fost răsturnat de un câine care l-a izbit „cu toată greutatea și viteza“¹, adică cu

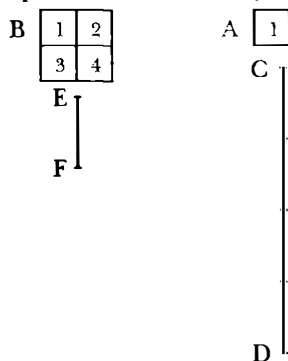
¹ *Visările unui hoinar singuratic*, „A doua plimbare“, trad. de Mihai Șora, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 238.

mișcarea sa în sens cartezian. El crede că a fost răsturnat în virtutea combinației între mărimea și viteza unui corp.

De ce cartezienii au identificat instinctiv forța cu mișcarea? Pentru că era acolo o reprezentare simplă a forței, iar evidența este întotdeauna predilecție pentru ceea ce e simplu. „Mv” e un fenomen cu patru dimensiuni : cele trei dimensiuni ale corpului plus dimensiunea vitezei. E reprezentarea cea mai geometric posibilă a forței. Geometrism simplist al cartezienilor, dar *cui non dictus Hylas*? Glasul nimfelor simplității îl face pe filosoful evidenței să se înece în transparență. Leibniz va arăta, dimpotrivă, printr-un exemplu concludent, că există o diferență între forța unui corp în mișcare și cantitatea de mișcare a acelui corp. Întregul exemplu va fi cel al săriturii elastice. Forța va fi măsurată prin efect, adică prin înălțimea până la care corpul poate urca el însuși în contrasens față de gravitație. Cu cât merge mai sus, cu atât mai multă forță a avut.

Dar exemplul unui singur corp nu este suficient demonstrației. Se vor compara două corpuri având forțe egale și se va arăta că în acest caz cantitățile lor de mișcare sunt totuși diferite. Egalitatea forțelor a două corpuri diferite va fi evaluată grație unei axiome „datorate noilor noștri filosofi”.

Axiomă: „Trebuie tot atâta forță pentru a ridica un corp A în greutate de o livră la înălțimea CD de patru stânjeni, cât pentru a ridica un corp B de patru livre la înălțimea EF de un stânjen”.



A=1 care urcă la înălțimea DC=4 are prin urmare exact aceeași forță cu B=4 care urcă la înălțimea FE=1. Dar „vom fi surprinși să găsim o diferență foarte mare” între cantitatea de

mişcare a lui A în punctul D și cea a lui B în punctul F. După cum a arătat Galilei, vitezele cresc ca rădăcinile pătrate ale distanțelor parcurse: în cazul căderii corpurilor, viteza lui B în F este așadar ca $\sqrt{1} = 1$, iar cea a lui A în D ca $\sqrt{4} = 2$. Cantitățile de mișcare sunt, prin urmare: 1) pentru A în D: $1 \times 2 = 2$; pentru B în F: $4 \times 1 = 4$.

Există așadar o diferență între cantitatea de mișcare și forță, forțele fiind aici egale, iar cantitățile de mișcare în proporție de 1/2. „Nimic nu e mai simplu decât această dovadă, iar domnul Descartes a comis aici o eroare doar pentru că avea prea mare încredere în cugetările sale, chiar și atunci când nu erau încă destul de coapte”. Filosofia evidenței se află deci la baza a ceea ce Descartes numea el însuși *precipitare*. *Cui non dictus Hylas?* Răspunsul dat lui Descartes: exemplul ne arată aici foarte bine în ce măsură evidența însăși trebuie să fie meditată.

§ 18 din *Discurs asupra metafizicii* extrage morala din exemplul de mai sus: există în corpuri ceva *mai real* decât au văzut în ele filosofi evidenței, și anume figura și mișcarea. Bucata de ceară a lui Descartes era „*nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile*”¹. Acestui „nimic altceva decât”, inspirat din evidența geometrică, îi lipsește ceva esențial, și anume forța care trebuie măsurată cu o altă unitate decât întinderea-mișcare. Fizica e mai profundă decât crezuse Descartes, ea e mai mult metafizică decât geometrică. Există în fizică ceva meta-geometric, deși acest ceva nu se sustrage determinării geometrice: astfel, dacă în măsurarea forței se înlocuiește v prin v^2 , avem în exemplul de mai sus: 1) forța lui A = $1 \times 2^2 = 4$; 2) forța lui B = $4 \times 1^2 = 4$.

Natura se supune unei matematici mai profunde decât o crezuse Descartes; mv^2 înseamnă o „formă sau natură indivizibilă”, diferită de „masa corporală sau întinderea” la care se adăuga doar cea de a patra dimensiune a vitezei.

Să mai precizăm încă acest ultim punct. Această „formă sau natură indivizibilă” nu este numai o entitate misterioasă care nu ar avea nici o legătură cu mărirea și viteza corpului, ci realmente o cantitate. Această cantitate se determină totuși printr-o altă potență a vitezei decât potența simplă suficientă pentru măsurarea mișcării. Ea trimite, din acest moment, spre o altă natură a

¹ „A doua meditație”, trad. rom., p. 257: „nimic decât ceva întins, flexibil și schimbător”.

corpului decât cea exhibită de evidența geometrică. Drept urmare a aversiunii sale de geometru față de virtualitățile sau calitățile oculte, Descartes nu vroeise să vadă în forța corpurilor aflate în mișcare decât ceea ce era deja actualizat în mișcarea însăși: masa și viteza. Se poate spune că el geometrizează forțele, reprezentându-le printr-un produs a doi factori simpli ce evocă ideea unei suprafețe (dreptunghi). Leibniz își îndreaptă calculul tocmai împotriva acestei superficializări a forțelor. Forța corpurilor în mișcare este cu totul altceva decât superficializarea mișcării. Fără îndoială, fizica nu este ultimul cuvânt al gândirii, însă ea deschide deja, în natura lucrurilor, o profunzime a cărei imagine ne-o oferă. Deși mișcarea nu este un „fenomen real” („real” înseamnă „bine fundat”, în opoziție cu o simplă iluzie), există cu toate acestea „o imagine a acțiunii în mișcare, așa cum există o imagine a substanței în masă”¹. Ceea ce este imagine *derivă* din ceea ce este original. Drept urmare, Leibniz va numi forțele fizice „derivative”, în opoziție cu forțele „primitive” care sunt substanțele. În sfârșit, geometria, ce nu cunoaște decât figurile și mișcările, nu e decât anticamera fizicii care, dimpotrivă, prin sensul său dinamic, devine introducere în metafizică.

Încă din 1671, Leibniz îi scria lui Arnould: „Eu consideram geometria sau filosofia locului ca un pas spre filosofia mișcării sau a corpului iar filosofia mișcării ca un pas spre filosofia spiritului”². Dar în 1694, într-o scrisoare către părintele Bouvet, el va preciza: „Nimic în fenomenul corpului nu este mai apt decât forța să dea o deschidere spre considerarea cauzelor spirituale și, în consecință, să introducă acolo oamenii care sunt înfundați în noțiunile naturale, așa cum se întâmplă fără îndoială cu chinezii”³. A fost desemnat părintele Bouvet pentru evanghelizarea Chinei și a chinezilor? Puneți-i să facă fizică înainte de a-i catehiza, spune Leibniz, și vor fi cu atât mai docili. Kant ar fi spus: „Străduiți-vă mai întâi să-i faceți morali”. Dar, pentru Leibniz, fizica însăși are ceva moral.

Ne aflăm, în orice caz, la polul opus față de *sau... sau...* instituit în mod cam simplist de optica evidenței între materie și spirit. Nu că ar fi permis să le confundăm. Dar acolo unde evidența constată

¹ *Nouveaux Essais*, II. 21. § 72.

² Prenant, p. 31.

³ *Opera philosophica*, ed. Erdmann. Berlin, 1840, p. 146.

o opoziție, o meditație mai profundă observă o analogie. Dacă climatul evidenței este irespirabil pentru analogie, rostul acesteia recapătă viață într-o perspectivă mai deschisă. „Aparență corectată printr-o transparență“, va spune Victor Hugo, natura, pradă analogiei și demonului său, poate deveni infidelă obiectivității științei. Dar știința se poate lipsi oare de sensul fundamental al analogiei? În orice caz, nu aceasta va fi părerea lui Kant în *Critica facultății de judecare*.

Dar să revenim la § 17 din *Discurs asupra metafizicii*. Leibniz denunță, după cum am arătat, o „eroare memorabilă“ a lui Descartes, în numele unei axiome enunțate de Descartes însuși: a face să urce în contrasens față de gravitate un corp 1 de o înălțime 4 sau un corp 4 de o înălțime 1 cere, în mod evident, aceeași forță. Dar unde enunță Descartes această axiomă? Într-un mic tratat scris în 1637 pentru Huygens: *Explicația mecanismelor cu ajutorul cărora se poate ridica cu o forță mică o greutate foarte mare*.

Fizicianul cunoaște într-adevăr „forțele derivative“ sub două forme distincte. Un corp greu suspendat de un fir trage cu mai multă sau mai puțină forță de firul ce-l ține în echilibru, iar un corp în mișcare are, datorită mișcării sale, mai multă sau mai puțină forță pentru a deplasa, de exemplu, alte corpuri. În primul caz forța este, va spune Leibniz, o simplă tendință spre mișcare (*nisus, conatus, sollicitatio*) în sensul în care simpla înclinație „este ca elementul sau începutul dorinței“¹; dar, în al doilea caz, ea presupune, dimpotrivă, elan (*impetus*). Să spunem mai pe scurt: forțe statice sau „moarte“ și forțe „vii“.

În *Explicația* sa, Descartes tratase cu foarte mare îndemânare despre forțele statice, „îndemânarea“ sa constând în a face abstracție de viteza mișcărilor sau, cum spune el, în a o „omite“ în favoarea spațiului parcurs, fără a lua în considerație viteza, de către corpul pe care mecanismul ne permite să-l ridicăm. Micul tratat de statică trimis lui Huygens este, din această cauză, perfect în genul său. Însă „omîțând“ viteza, lui Descartes nu-i va trece prin cap să transfere la forțele născute din viteză, și care se manifestă prin „efectele violente“, principiul enunțat fără a avea în vedere viteza. De aceea, în observarea forțelor „vii“, el este ca lipsit de „busolă“. Pe de o parte, el înclină să le măsoare prin mișcări, un ciocan 100 cu viteza 1 lovind, după părerea sa, cu

¹ *Nouveaux Essais*, II, 21, § 47.

aceeași forță ca un ciocan 1 cu viteza 100 (scrisoare din 25 decembrie 1639). Pe de altă parte, el presimte referitor la un evantai, că „pentru a-l ridica sau coborî de două ori mai repede, va trebui să folosiți o forță ce va reprezenta mai mult decât dublul celeilalte” (scrisoare din 2 februarie 1643¹). Descartes anticipează aici ultimele rânduri ale penultimei dezvoltări din § 17 al *Discursului*: „[...] pentru a-i da dublul vitezei, e necesar mai mult decât dublul forței”. Este însă evident că el nu întrevade adevărul decât ca prin ceață. El rămâne ezitant și parcă în derivă. Între evantai, ciocan și balanța care se înclină de două ori mai repede „sub acțiunea unei greutăți duble”, el nu reușește să se fixeze. În orice caz, el nu știe să măsoare „corect” acel *mai mult* despre care vorbește în scrisoarea despre evantai. Cât depre discipoli, uitând de evantai și de balanță, aceștia se vor înțeșta pe filosofia ciocanului.

Tot răul provine, spune Leibniz, din faptul că filosofia evidenței separă, cu toporul parcă, dinamica de statică. Într-adevăr, ce poate fi mai „evident” neasemănător cu un corp în echilibru decât un corp în mișcare? Deși simte că lucrurile nu sunt chiar atât de simple, Descartes cade în capcană. Acesta e motivul pentru care Leibniz îi va scrie lui Arnauld: „I s-a întâmplat să suprima analiza vitezei acolo unde ar fi trebuit s-o mențină, și să o mențină în cazurile unde ea generează erori”². Acesta este întotdeauna dublul păcat al evidenței: a suprima prea mult și a admite prea mult, a pierde ceea ce e exact în favoarea lui prea mult sau a lui nu destul: „*ille dupliciter peccavit, nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo*”³. Referitor la *Explicația* din 1637, atât de perfectă în genul ei, dar care nu enunță legile staticii decât pe baza unei „omisiuni” a vitezei, nu ne putem împiedica să nu ne gândim la observația lui Goethe: „Un adevăr insuficient continuă să acționeze un timp, dar, în locul unei limpeziri complete, își face brusc apariția o eroare orbitoare; aceasta îi este de ajuns publicului, și astfel un întreg secol e fascinat”⁴.

¹ Alquié, III, p. 15.

² P. S., II, p. 80.

³ Referința nu a fost găsită. „Acesta a păcătuit dublu, îndoiindu-se mai mult decât trebuie și renunțând prea ușor la a se îndoi”.

⁴ *Maximen und Reflexionen*, nr. 949, Kröner, 1947, p. 160; cf. de asemenea *Maximes et Réflexions*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1943, p. 165.

După Leibniz, în statică nu trebuie nicidecum „omisă” viteza, în pofida „scamatorii” (*Teodiceea*, § 186) pe care această omisiune i-o permite lui Descartes, ci luată în considerare ca „embrionată”. Numai că acest lucru nu are sens decât dacă se dispune de un calcul capabil el însuși să aibă în vedere astfel de embrioni. Acest calcul al embrionilor e calculul în initezimal la care Descartes va rămâne mai degrabă refractar, dar pe care Leibniz îl va inventa pornind de la o lectură din Pascal făcută la sfatul lui Huygens. Din acel moment, vitezele embrionate, adică acele „începuturi de mișcare” pe care Descartes le simte ca fiind importante pentru compararea greutateților (scrisoarea către Mersenne din 13 iulie 1638), au un sens riguros și precis. Legea leibniziană a echilibrului este deja „principiul vitezelor virtuale” (Jean Bernouilli) pe care Descartes, neajungând să-i dea o formă matematică precisă, e constrâns să-l ocolească. Într-o pârhie, care este unul din „mecanisme” studiate de Descartes, $P \times dv = P' \times dv'$, unde $dv' > dv$ compensează pe $P > P'$. Astfel, unitatea și „continuitatea” sunt restabilite de la un capăt la altul al izicilor forțelor, statica nemai fiind decât un caz particular al dinamicii.



spiritele ce o „reprezintă”¹. Toate acestea devin inteligibile doar din perspectiva calculului infinitezimal. Leibniz va spune și el același lucru, dar într-un alt limbaj. După ce a arătat că, în căderea unui corp de exemplu, viteza crește ca timpul, iar forța ca pătratul timpului, el adaugă: „*Ut ita secundem analogiam Geometriae seu analysis nostrae sollicitationes sint ut dx, celebritates ut x, vires ut xx seu $\int x dx$* ”². („Deci să fie astfel, prin analogie cu geometria noastră sau cu analiza care e a noastră [singura care „ne-a oferit mijlocul de a alia geometria cu fizica”³], solicitările (embrioni) ca dx, vitezele ca x și forțele ca x², adică $\int x dx$ ”).

Cu alte cuvinte, acumularea simplă a mai multor dx dă viteza=x care, în fiecare moment, crește cu dx. Dar fiecărei creșteri infinitezimale a vitezei îi corespunde o creștere nu mai puțin infinitezimală a forței, care însă este x dx și nu doar dx, suma tuturor acestor x dx ($\int x dx$) trimitându-ne, într-adevăr, la x² conform Regulii generale (*canon generalis*) enunțată de Pascal la sfârșitul tratatului ce ne-a parvenit cu titlul: *Protestatum numericarum summa*, adică *Tratat despre însumarea puterilor numerice*. Această regulă generală permite să se scrie:

$$\frac{\int x dx}{x^2} = \frac{1}{2}$$

deci: $\int x dx = x^2/2$ sau mai degrabă cum spune Pascal, în limbajul înțeles de toată lumea: „Suma acelorași puteri ale unui număr oarecare de drepte este la puterea de grad imediat superior celei mai mari dintre ele, așa cum unitatea este la exponentul acestei puteri înseși”⁴.

În faza lui Leibniz citată mai sus (din scrisoarea către de Volder), Leibniz pare să-l uite pe acest 1/2. Dar nu se întâmplă așa, pentru că el spune: „[...] *sint vires ut xx seu ut $\int x dx$* ”=„ca forțele să fie precum x², adică precum $\int x dx$ ”. Că ele sunt, la modul absolut, nu x², ci x²/2, cititorul singur trebuie să-și dea seama, dacă e familiarizat cu regula lui Pascal.

¹ Ed. Brunschvicg, nr. 793.

² Scrisoare către de Volder, 1698 sau 1699; P. S., II, p. 156.

³ *Nouveaux Essais*, IV, 3, § 26.

⁴ *Summation des puissances numériques*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, p. 94.

Rezultă că dinamica, în calitate de formă cea mai generală a mecanicii, este de două ori analogică.

1) Ea este analoagă metafizicii „forțelor primitive” a cărei senzație premergătoare („*aliquem gustum*”) este. „Fenomenul” este un fel de senzație premergătoare „noumenului”. Capacitatea de „efect viitor” conținută în elanul unui corp în mișcare figurează analogic trecerea viitoare a Rubiconului, de exemplu, așa cum este ea predeterminată în „noțiunea individuală” de Cezar. „*Omne praesens gravidem est futuro*”¹, „orice prezent e încărcat cu viitor”.

2) Ea este analoagă analizei infinitezimale care furnizează limbajul precis cerut de unificarea staticii și dinamicii într-o singură știință a forțelor. Astfel, analiza infinitezimală nu numai că se ivește „*ex intimo philosophiae fonte*”, dar acționează asupra întregii filosofii confirmându-i autoritatea (scrisoare către Fardella, 1696).

Pe baza acestei analogii, se poate spune în mod foarte riguros că „geometria sau filosofia locului este [ca] un pas spre filosofia mișcării sau a corpului, iar filosofia mișcării ca un pas spre filosofia spiritului”².

Să reamintim aici că măsura leibniziană a forțelor prin pătratul vitezei nu intră deloc în contradicție cu măsura numită „carteziană” a acelorasi forțe prin puterea simplă a vitezei, așa cum va arăta d’Alembert în „Discursul preliminar” pe care îl va scrie pentru ediția a doua a *Tratatului de dinamică* (1758). Dar aceasta e o altă poveste care nu diminuează nicidecum critica făcută de Leibniz „erorii memorabile” a lui Descartes.

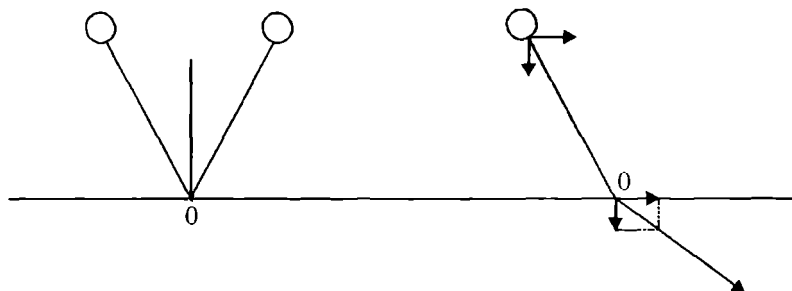
Să menționăm doar că în 1747 apăruse prima lucrare a lui Kant (care avea pe atunci douăzeci și trei de ani), *Cugetări asupra adevăratei aprecieri a forțelor vii*. Cunoașterea *Discursului* lui d’Alembert îi lipsește în mod evident lui Kant, dar respectiva lucrare va apărea abia unsprezece ani mai târziu. Poate că aceasta e una din cauzele ce pot motiva epigrama lui Lessing referitoare la cartea sa: „Kant se angajează într-o întreprindere dificilă în scopul de a instrui lumea. El evaluează forțele vii; doar științele nu le evaluează”.

¹ P. S., III, p. 403. Cf. de asemenea *Monadologia*, § 22 („prezentul cuprinde în sine viitorul”) și Teodiceea, § 360 („prezentul e plin de viitor”).

² Prenant, p. 31.

Legile opticii

Pentru a expune legile opticii, Descartes se mulțumește să identifice lumina cu proiectarea unei mingi care sare pe o membrană (reflexie) unde unghiul de incidență este egal cu unghiul de reflexie sau care sparge membrana în punctul O, ceea ce se întâmplă în cazul refracției (*Dioptrica*, discursul II).



Nu e vorba de o experiență, ci de o figură concludentă pentru imaginație și datorită căreia Descartes pretinde să illustreze legile reflexiei și ale refracției (legea sinusurilor) fără a permite nici un calcul precis. Identificarea luminii cu mișcarea unei mingi era de altfel în contradicție perfectă cu principiul instantaneității propagării luminii enunțat în altă parte de Descartes.

Leibniz rezolvă problema reluând un punct de vedere al lui Fermat, care criticase deja cu severitate dezmățul filosofiei existenței. Ca și Fermat, Leibniz rezolvă problema prin ipoteza traiectului minim. Leibniz: „[...] *lumen a puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit via omnium facillima*”¹ (lumina emisă de un focar ajunge la punctul de luminat pe drumul cel mai ușor dintre toate). Din acest moment, totul se bazează pe calculul unui minim neapărat unic, după metoda lui Fermat. Principiul lui Fermat-Leibniz dă, matematic:

- 1) propagarea *rectilinie* a luminii;
- 2) în cazul reflexiei, traiectul isoscel mai scurt decât oricare altul;

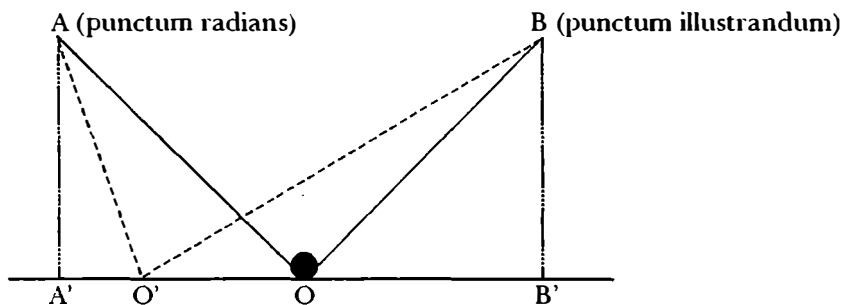
¹ *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, în *Opera omnia*, ed. Dutens. Geneva, 1768, t. VI, p. 145. Cf. și *Tentamen anagogicum*, P. S., VII, p. 273: „raza se deplasează de la un punct la altul pe calea ce se dovedește a fi cea mai comodă”.

3) în cazul refracției, legea sinusurilor.

De unde titlul lui Leibniz: *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium* (1682)¹.

Faptul că dreapta este drumul cel mai scurt de la un punct la altul este însuși sensul geometriei euclidiene. Însă în cazul reflexiei (catoptrică) și al refracției (dioptrică), e nevoie de puțin calcul pentru a pune în lumină *via facillima*. Un „mic ajutor din partea geometriei“, spune Fermat².

1. CAZUL REFLEXIEI



E vorba de a demonstra că traiectul isoscel AOB e mai scurt decât traiectul scalen AO'B. Ceea ce trebuie calculat e A'O, abscisa punctului de reflexie. Să postulăm deci A'O=x. Îl vom determina pe x cu ajutorul a două cantități cunoscute, AA'=a și AB=b.

În triunghiurile dreptunghice de tipul AA'O, avem:

$$\begin{aligned} \text{sau:} \quad \overline{AO^2} &= \overline{AA'^2} + \overline{A'O^2} \\ \overline{AO^2} &= a^2 + x^2 \end{aligned}$$

În triunghiurile dreptunghice de tipul BB'O, avem:

$$\begin{aligned} \overline{OB^2} &= \overline{BB'^2} + \overline{OB'^2} \\ \text{sau:} \quad \overline{OB^2} &= a^2 + (b-x)^2 \end{aligned}$$

¹ *Ibid.*

² Scrisoare către Clerselier. 12 mai 1662; cf. Victor Cousin, *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1824, t. VI, p. 537.

De unde:

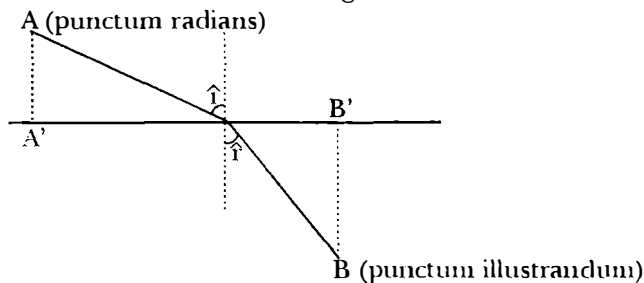
$$\overline{AO^2} + \overline{OB^2} = a^2 + x^2 + a^2 + (b-x)^2 = 2x^2 - 2bx + 2a^2 + b^2$$

Ceea ce vrem să determinăm este pentru ce valori ale lui x, $\overline{AO} + \overline{OB}$ este minim. Dar e clar că atunci când $\overline{AO^2} + \overline{OB^2}$ este minim, $\overline{AO} + \overline{OB}$ e de asemenea minim. $\overline{AO^2} + \overline{OB^2}$, adică $2x^2 - 2bx + 2a^2 + b^2$ trece printr-un minim atunci când derivata acestui polinom, care este $4x - 2b$ se anulează, deci când $4x = 2b$ și $x = 2b/4 = b/2$.

Traiectul cel mai scurt este deci acela pentru care abscisa punctului O este $b/2$. Dar atunci traiectul este chiar traiectul isoscel, pentru care unghiul de incidență este egal cu unghiul de reflexie.

2. CAZUL REFRACTȚIEI

Demonstrația este aici puțin mai subtilă: ea cere, într-adevăr, o „îndemânare” ce constă într-o întoarcere a algebrei la geometrie, dar pentru a trece de acolo la trigonometrie.



De data aceasta, lumina trece dintr-un mediu 1 într-un mediu 2, care îi rezistă mai mult. Cea mai ușoară cale este cea care profită cel mai mult de pe urma acestei inegalități. Nu mai este vorba de ceea ce este cel mai scurt din punct de vedere geometric, ci cel mai „ușor” din punct de vedere optic.

Fie: $A'O = x$

$AA' = a$

$BB' = b$

$A'B' = c$

v viteza luminii în 1

$u < v$ viteza luminii în 2

$\hat{i}$ și $\hat{r}$ unghiurile de incidență și de refracție.

În triunghiul dreptunghic AOA' , $\overline{AO^2} = a^2 + x^2$ deci

$$AO = \sqrt{a^2 + x^2}.$$

Dacă viteza luminii este v , timpul necesar pentru a ajunge de la A la O este:

$$t = \frac{\sqrt{a^2 + x^2}}{v}$$

În triunghiul dreptunghic, BOB' , $BO^2 = b^2 + (c-x)^2$, deci:

$$BO = \sqrt{b^2 + (c-x)^2}.$$

iar timpul necesar luminii pentru a ajunge de la O la B este:

$$t' = \frac{\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}{u}$$

Timpul parcursului AOB este prin urmare:

$$t + t' = \sqrt{\frac{a^2 + x^2}{v}} + \sqrt{\frac{b^2 + (c-x)^2}{u}}$$

Pentru ca $t+t'$ să aibă valoare minimă, trebuie ca derivata din această sumă să fie nulă. Derivata unei sume este o sumă de derivate.

$$a) \text{ Cazul lui } t = \sqrt{\frac{a^2 + x^2}{v}} = \frac{1}{v} \sqrt{a^2 + x^2}$$

Această expresie comportă un factor constant $1/v$ și un radical ce îl conține pe x . Factorul constant $1/v$ se regăsește în derivată, căci orice număr care multiplică o expresie, multiplică derivate sa. Pentru radicalul $\sqrt{a^2 + x^2}$ derivata se calculează scriind mai întâi:

$$\frac{1}{2\sqrt{a^2 + x^2}}$$

apoi multiplicând această expresie prin derivata lui $a^2 + x^2$, respectiv $2x$.

Deci, derivata lui t este: $\frac{1}{v} \times \frac{2x}{2\sqrt{a^2 + x^2}} = \frac{x}{v\sqrt{a^2 + x^2}}$

b) Cazul lui $t' = \frac{\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}{u}$

Ea este, din aceleași motive: $\frac{x-c}{u\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}$

Deci, derivata lui $t+t'$ este:

$$\frac{x}{v\sqrt{a^2 + x^2}} + \frac{x-c}{u\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}$$

Ea se anulează pentru:

$$\frac{x}{v\sqrt{a^2 + x^2}} = \frac{x-c}{u\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}$$

sau pentru:

$$\frac{x}{v\sqrt{a^2 + x^2}} = \frac{c-x}{u\sqrt{b^2 + (c-x)^2}}$$

Mai degrabă decât a căuta să determinăm prin calcul x -ul din această ecuație puțin mai complicată, vom reveni de la algebră la geometrie, înlocuind radicalii prin lungimile pe care le exprimă. Derivata este nulă, deci $t+t'$ are valoare minimă pentru:

$$\frac{x}{v \times AO} = \frac{c-x}{u \times BO}$$

Dar ce sunt AO și BO? Dacă aceste drepte sunt, din punct de vedere al geometriei, simple *distanțe*, ele apar într-o altă optică, aceea a trigonometriei, pentru a contribui la caracterizarea *unghiurilor*. Raportul $A'O/AO = x/AO$ este, în triunghiul $AA'O$, sinusul unghiului A (raport cu ipotenuza din partea opusă unghiului A), acest unghi fiind el însuși egal cu $\hat{A}$. Deci:

$$\frac{x}{AO} = \sin \hat{A}$$

De unde: $x = AO \sin \hat{A}$

La fel: $c-x = BO \sin \hat{B}$

Din acest moment, derivata se anulează când:

$$\frac{AO \sin \hat{i}}{v_{AO}} = \frac{BO \sin \hat{r}}{u_{BO}}$$

Și, simplificând:

$$\frac{\sin \hat{i}}{v} = \frac{\sin \hat{r}}{u}$$

sau:

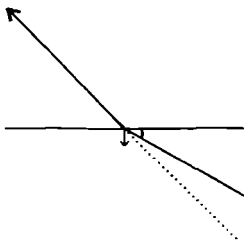
$$\frac{\sin \hat{i}}{\sin \hat{r}} = \frac{v}{u}$$

Altfel, derivata lui $t+t'$ e nulă, deci $t+t'$ are valoare minimă când traiectoria razei e frânt astfel încât raportul dintre sinusul unghiului de incidență și sinusul unghiului de refracție să fie egal cu raportul dintre viteza luminii în primul mediu și viteza pe care o are în cel de al doilea.

Regăsim aici legea sinusurilor publicată pentru prima oară de Descartes care o cunoștea probabil din 1627 și i-o dezvăluise în mare taină lui Mersenne într-o scrisoare din primăvara lui 1632: „Pentru modul de a măsura refracțiile luminii, *instituto comparationem inter sinus angulorum incidentiae et angulorum refractorum*. Dar aș fi foarte bucuros dacă acest lucru nu ar fi încă divulgat, deoarece prima parte din *Dioptrica* mea nu va conține altceva decât tocmai acest lucru”¹. În *Dioptrică* (al doilea discurs) sinusurile nu sunt desemnate pe nume, dar *dreptele* pe care Descartes le ia în considerație (în locul *unghiurilor*) pentru a căuta „o aceeași proporție” între ele, corespund definiției sinusurilor.

În cartea a doua a *Dioptricii* Descartes încearcă de altfel să readucă la unitate legea reflexiei și legea refracției. Principiul „explicației” este identificarea luminii cu mișcarea unei mingi care sare pe o membrană (reflexie) sau o sparge (refracție). În al doilea caz, deviația razei este justificată de o descompunere a „determinației de a se mișca” a mingii în două părți, una paralelă, alta perpendiculară față de membrană. Diminuarea prin șoc a componentei perpendiculare „explică” deviația razei.

¹ Alquié, I. p. 303: „[...] eu institui o comparație între sinusurile unghiurilor de incidență și sinusurile unghiurilor de refracție”.



Aceste metafore balistice îl îngrozesc pe Fermat, căruia nu îi e prea greu să arate că imaginile carteziene nu sunt prea convingătoare. Nu este vorba, evident, despre legea însăși, Fermat necontestând faptul că ea a fost descoperită de Descartes, tot așa cum, într-o scrisoare de mai târziu (1662) va recunoaște acest lucru, nu fără o notă de ironie gasconă: „S-ar părea că acest mare adevăr natural n-a îndrăznit să-i reziste acestui mare geniu și i s-a predat, dezvăluindu-i-se fără a fi forțat prin demonstrație, după exemplul acelor locuri care, deși greu de capturat, se predau fără a aștepta bătaia tunului, datorită reputației celui ce le atacă”¹. Nu enunțul rezultatului brut păcătuiește, ci „demonstrația” care încearcă să matematizeze lucrurile, mecanizându-le. Mai cu seamă descompunerea în două părți a „determinației de a se mișca” a mingii e destul de temerară: „Folosirea acestor mișcări compuse este o materie foarte delicată și care nu trebuie să fie tratată și utilizată decât cu foarte mare precauție”².

Într-un mod general, explicația lui Descartes nu e decât un expedient, o explicație adăugată ulterior, autorul „adaptându-și mediul la concluzia sa, de al cărei adevăr era sigur dinainte”³. Dacă vrem, dimpotrivă, să ne mulțumim cu „acest principiu atât de comun și de bine stabilit conform căruia *natura acționează întotdeauna pe căile cele mai scurte*, nu am avea decât de câștigat”⁴. Căci atunci ar fi ușor să *matematizăm* fenomenul fără a-l mecaniza, printr-un „recurs la metoda mea *de maximis et minimis* care rezolvă aceste tipuri de întrebări cu destul succes”⁵ – adică la acel calcul

¹ Scrisoare către domnul de la Chambre, 1 ianuarie 1662; cf. Victor Cousin, *Oeuvres de Descartes*, t. VI, pp. 492–493.

² Scrisoare către domnul de la Chambre, august 1657. *ibid.*, p. 410.

³ Scrisoare către Mersenne, 28 ianuarie 1638. *ibid.*, p. 382.

⁴ Scrisoare către domnul de la Chambre, 1 ianuarie 1662. *ibid.*, p. 487.

⁵ *Ibid.*, p. 409.

diferențial aflat încă la începuturile sale și la care Descartes se uita de sus, numindu-l cu dispreț pe Fermat, într-o scrisoare către Mersenne: „Domnul Consilier *de maximis et minimis*”¹.

Principiul cu adevărat unic al opticii, al dioptricii și al catoptricii este deci principiul „drumului cel mai ușor dintre toate”, adică al drumului minim a cărui determinare cere la rândul ei un minimum de dexteritate în mânuirea unui calcul de al cărui spirit Descartes rămâne destul de străin. Leibniz va fi în această privință moștenitorul lui Fermat mai degrabă decât al lui Descartes. Balistica, deloc aventuroasă, la care Descartes nu renunță, nu este ea oare mai științifică în spirit decât noul calcul care, cel puțin în aparență, exprimă animismul și finalismul? Căci ce altceva e această lumină care profită de pe urma inegalității mediilor și se străduiește să-și minimalizeze efortul? În ce magie ne-am lăsat prinși? Iată ce nu va înceta să-i obiecteze Clerselier lui Fermat. În realitate, animismul și magia nu sunt aici decât niște aparențe, dacă ținem seama că minimului îi este propriu faptul de a reduce la unitate o infinitate posibilă de soluții. În cazul reflexiei, traiectele scalene sunt nenumărate, dar există un singur traiect isoscel. La fel, nu există decât un singur traiect minim pentru „razele frânte”. Căutarea unui minim pentru determinarea traiectului luminii până la *punctum illustrandum* nu constă în a o dota cu un „suflet mic”, cum spunea Descartes, ci în a-i conferi legi fără echivoc, matematizând fenomenul într-un mod mult mai subtil decât o pot face explicațiile mecanice. În fond, mecanismul cartezian nu e decât o matematizare superficială, în sensul în care geometria carteziană nu este ea însăși decât „anticamera” geometriei profunde”² ce va fi cultivată de Leibniz.

În această „geometrie profundă”, la fel ca în fizica profundă sau fizica forțelor, opusă „frumosului roman al fizicii”³ pe care îl datorăm filosofiei evidentei, opoziția cu bătaie scurtă între mecanism și finalitate tinde să dispară în favoarea unității mai tainice a cunoașterii. Este aici, *avant la lettre*, o adevărată *Aufhebung* în sens hegelian. Dar, cu mult înaintea lui Hegel, Pascal se minuna deja în fața lui *natura unitatis amatrix* care ne rezervă surpriza de a verifica pentru figuri ceea ce a fost recunoscut ca adevărat pentru numere, iar Kant va medita asupra secretului acestei unități

¹ Scrisoare către Mersenne, decembrie 1637, Alquié, I, pp. 820-821.

² P. S., IV, p. 316.

³ *Ibid.*, IV, pp. 302-303.

în corelația dintre judecata determinantă și judecata reflexivă. Gândirea lui Leibniz se află în consonanță cu cea a lui Pascal. Ea pregătește a treia *Critică*, precum și opoziția dintre speculativ și predicativ a cărei înflorire va fi reprezentată de filosofia hegeliană.

Filosofia evidenței, dimpotrivă, aruncând cu mare ușurință noțiunile unele împotriva altora și mândrindu-se cu faptul că surprinde dintr-o dată și ca dintr-o singură ochire¹ ceea ce este omenește posibil de știut, *scurtează* în general ceea ce este de gândit. De exemplu, geometria evidenței, cum se vrea *Geometria* din 1637, rămâne pentru Leibniz supărător de „mărginită” (*urcta*), ceea ce nu înseamnă nicidecum că Descartes nu este „mult mai profund”² decât Roberval, bunăoară. Dar în sfârșit, spune Leibniz, ea începe printr-o „fanfaronadă”³ ce îi interzice de la bun început să „se deschidă părții celei mai sublime și mai utile a geometriei”⁴, adică să reușească trecerea de la *Apolloniana* (*geometria*) pe care o promovează *ad altiores gradus* („într-un grad mai înalt”) la *Archimedeia*, așa cum o redescoperă Pascal. La fel, meditația carteziană cu privire la bucata de ceară, adică reducerea sa la evidență, *scurtează* periculos, după opinia lui Leibniz, esența lucrurilor materiale.

Încă o dată, prescurtările de adevăr pe care Leibniz le denunță în evidențele carteziane nu îl împiedică să spună despre Descartes: „Nu cunosc pe nimeni care să aibă vederi atât de generale ca el, unite cu o pătrundere și profunzime atât de mari ca ale sale”⁵. Dar în climatul de cucernicie ce ține astăzi loc de filosofie, cea mai mică rezervă e inoportună. A face din Descartes un zenit al gândirii umane la care se cuvine să se revină cu orice preț și în pofida tuturor, a lui Hegel de exemplu, sau a lui Nietzsche, înseamnă a-l transforma pe Descartes în caricatură și a face din istoria filosofiei sămânță de neghiobie. Măreția lui Descartes nu are nicidecum nevoie de această hagiografie compusă din imagini frumos colorate și care nu duce decât la ridicol. Nu trebuie să se creadă că Aristotel e perimat, că „Răspunsurile la șirurile de întâmpinări” dau verdictul definitiv în ceea ce-l privește, că Hobbes și Gassendi sunt la pământ, că Fermat n-a știut să citească nici

¹ „Răspunsuri la al doilea șir de întâmpinări”, trad. rom., p. 316.

² *P. S.*, IV, p. 317.

³ *Ibid.*, IV, p. 305.

⁴ *Ibid.*, IV, p. 301.

⁵ *Ibid.*, IV, p. 324.

Geometria, nici *Dioptrica*, că Leibniz e nedrept, că Hegel exagerează, că Nietzsche delirează și că, atunci când Husserl și Heidegger vorbesc despre Descartes, o fac fără să-l înțeleagă. Tocmai contrariul a toate acestora este adevărat. Însă în pofida urmărilor dezastruoase, e mult mai comod să se respingă totul dinainte, acceptându-l în mod agresiv doar pe Descartes și considerând tot restul ca un atentat împotriva lui.

Legile ciocnirii corpurilor

La modul foarte general, filosofia evidenței nu dă doi bani pe *principiul continuității*, pe care miopia sa naturală o împiedică să-l observe.

Cu toate acestea, principiul continuității este, pentru Leibniz, figura esențială a lui *principium reddendae rationis*: „Nimic nu se poate face dintr-o dată, iar una dintre maximele cele mai mari și mai verificate este că *natura nu face niciodată salturi*. Am numit aceasta *legea continuității* atunci când am vorbit mai demult despre ea în *Nouvelles de la République des Lettres*; iar folosirea acestei legi e considerabilă în fizică. Ea postulează că se trece întotdeauna de la mic la mare și invers, prin mediocru, în grade și în părți, și că niciodată o mișcare nu se naște imediat din repaus nici nu se reduce la acesta decât printr-o mișcare mai mică, tot așa cum o dreaptă sau o lungime nu se termină niciodată pe parcurs înainte de a fi terminat o dreaptă mai mică, deși, până aici, cei ce au dat legi mișcării nu au observat de fel această lege, crezând că un corp poate primi într-o clipă o mișcare contrară precedentei¹. Părți=axiome ale intuiției; grade=anticipări ale percepției.

Aluzia la Descartes e clară. A se citi scrisoarea către Bayle publicată în *Nouvelles de la République des Lettres* din 1687. Leibniz vorbește mai întâi nu despre Descartes, ci despre Melabranche.

NOTĂ ASUPRA LUI MALEBRANCHE

Oratorian a cărui vocație filosofică se decide ca urmare a unei lecturi a cărții lui Descartes *Traité de l'homme* (anatomie și fiziologie) găsită la un librar de pe strada Saint-Jacques. Fapt

¹ *Nouveaux Essais*, prefață. Paris. Garnier-Flammarion, 1966, p. 40.

surprinzător într-un anume sens: cum poate izvorî filosofia din lectura unei cărți de anatomie-fiziologie? Totuși, clar: Malebranche e oratorian, iar tendința Oratoriului e de a deosebi cu grijă intensitatea vieții interioare de puritatea vieții spirituale.

Datorită lui Descartes, Malebranche înțelege că multe din mișcările sufletului nu sunt decât „căldură de sânge și efect de mașină”. Fondatorul Oratoriului, Bérulle, îl protejase de altfel pe Descartes și cumpărase la Juilly clădirile unde se mai află încă școala Oratoriului. Maurice Blondel: „mobilierul” filosofiei lui Malebranche e cartezian, dar intenția e „cu totul alta”, de unde titlul articolului: „L’anticartésianisme de Malebranche”¹. Malebranche se trage înapoi cu groază din fața tezei adevărilor eterne interpretate de Descartes drept creații divine: „Nu le fie cu supărare domnilor cartezieni”, *adevărurile eterne* sunt realmente astfel, ele fiind esențiale înseși substanței lui Dumnezeu (și nu un efect al voinței sale). Există un singur efect al voinței lui Dumnezeu: creația lumii, efect contingent și nu consecință necesară, contrar a ceea ce încearcă să acrediteze Spinoza. În fond, nu avem certitudinea existenței corpurilor decât prin credința creștină. Filosofia nu știe nimic în această privință (aici, nu suntem prea departe de Berkeley).

Pentru Malebranche, ca și pentru Berkeley, esențialul constă în dialogul sufletului cu Dumnezeu, substanța însăși a lui Dumnezeu revelându-se direct sufletului în științele riguroase care sunt matematica (meditație despre raporturile de mărime) și morale (meditație despre raporturile de perfecțiune). Că trebuie preferată înțelepciunea bogăției este, spune Malebranche, la fel de evident ca $2+2=4$. Vedem acest lucru în Dumnezeu.

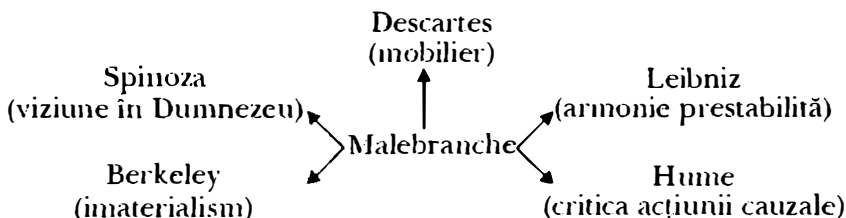
Cu toate acestea, Dumnezeu nu este doar locul (Descartes spunea, în mod greșit: autorul) adevărilor eterne, el a hotărât de asemenea, în mod inexplicabil, să facă să se ivească din neant o lume față de care și-a luat „calitatea josnică și umiltoare de Creator”². N-ar fi fost mai „glorios” pentru Dumnezeu să rămână în lumina lui? E aici un mister de nepătruns pentru rațiunea umană, pe care Spinoza îl denaturează stabilind o legătură *necesară* între substanța divină (marea), atributele sale (adâncimea,

¹ Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, ianuarie 1916, pp. 1–26.

² *Méditations chrétiennes*, XIX. 5. *Oeuvres*. Paris, Gallimard. coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1992. t. II, p. 398.

imensitatea sau măreția mării) și modurile sale (sistemul valorilor mării). Dumnezeu este distinct de lume, însă nu mai mult decât marea de valurile mării. Unii evrei au întrezărit acest lucru „*quasi per nubilam*“ (=ca într-un nor), iar printre acești evrei se numără și sfântul Pavel: „*In ipso vivimus, movemus et sumus*“¹. Aici, Malebranche își acoperă fața...

Cu toate acestea, filosofia nu poate manifesta dezinteres față de lumea despre care credința ne învață că a fost creată de Dumnezeu. Or, ce e modul, dacă nu înlănțuirea cauzelor care nu încetează să-și producă efecte conform unor legi? A produce! Dar privilegiul de a produce îi e rezervat exclusiv lui Dumnezeu. Când spunem că un corp „acționează“ asupra altui corp, în realitate Dumnezeu este cel ce acționează cu prilejul unei situații de contact între cele două corpuri. Dacă s-ar presupune că Dumnezeu e absent, orice acțiune ar înceta și totul s-ar întoarce în neant. A vorbi despre o acțiune a corpurilor înseamnă a transfera în mod greșit asupra corpurilor un mister al cauzalității, care nu e altul decât însuși misterul lui Dumnezeu. Această doctrină a „cauzelor ocazionale“ nu e prea departe de doctrina armoniei prestabilite formulată de Leibniz aproape în aceeași epocă și prefigurează critica adusă de Hume noțiunii de acțiune cauzală. Faptul că Dumnezeu este cel ce acționează conferă o notă de seriozitate moralei, căci dacă facem o faptă rea, îl obligăm pe Dumnezeu să acționeze rău, îl punem în slujba „poftelor noastre nemăsurate“. Acțiunea umană e un sacrilegiu, o deturnare a puterii divine de către om: „Nimic nu e mai sacru decât puterea, nimic nu e mai divin“².



¹ Faptele apostolilor, 17, 28. „Căci în El avem viața, mișcarea și ființa“.

² *Entretiens sur la métaphysique*, VII, art. 14. *Oeuvres*, op. cit. t. II, p. 796.

Deci, Malebranche=punct sensibil sau placă turnantă a filosofiei moderne, de unde extraordinarul succes al filosofiei sale în secolul al XVIII-lea până în Germania, unde e cunoscut de Kant.

Să revenim la Leibniz. El acordă o mare importanță principiului continuității, pe care îl numește „un anumit principiu al ordinii generale” și îl formulează astfel: „*Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*”¹. Altfel spus, dacă diferența între două cazuri date devine mai mică decât orice diferență dată, la fel se va întâmpla între „cele ce vor urma”. Astfel, prin continuitate, se trece de la elipsă la parabolă sau de la mișcare la repaus. Or, primele două legi carteziene ale ciocnirii corpurilor enunță o discontinuitate puțin rațională („necuvîințe”, spune scrisoarea către Bayle din iulie 1687²).

Prima lege: $B=C$, $V=V'$:
reflexie absolută



A doua lege: $B=C$, $V=V'$:
singură mișcarea lui C
este reflexivă



„Diferența între evenimentele acestor două cazuri nu este rațională”³, adică în conformitate cu *principium reddendae rationis*, respectiv principiul continuității, deoarece „o creștere oricât de mică a corpului B, mai înainte egal cu C, produce o diferență foarte mare în efect, astfel încât ea schimbă reflexia absolută în continuuație absolută, ceea ce reprezintă un mare salt”⁴.

Într-un mod general, gândirea lui Descartes este foarte străină principiului continuității care, spune Leibniz, „își are originea în infinit”. Infinit=infinitezimal. Descartes spune, bunăoară, că atunci când un corp trece din starea de repaus la o anumită viteză, nu înseamnă că trece prin infinitatea gradelor intermediare, căci atunci (Descartes nu o spune), s-ar cădea în aporia lui Ahile

¹ *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, 1903, reed. Olms p. 544: „Dacă ceea ce este dat e ordonat, ceea ce este căutat va fi tot așa”. Cf. de asemenea scrisoarea către Bayle, 1687, în Prenant, p. 249.

² Prenant, p. 250.

³ *Ibid.*, p. 249.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

al lui Zenon care, cu picioarele prinse în jumătățile și jumătățile de jumătăți etc. ale distanței de parcurs, nu a făcut nici măcar primul pas. Evident, Descartes e conștient că viteza unui corp ce cade crește o dată cu timpul, dar, spune el în scrisoarea către Mersenne, „*in tempore inaequale sumpto*”¹, ea crește în timpul „*luat grosso modo*”. Astfel, după patru secunde, ea este de două ori mai mare decât după două, fără ca forța „ideilor clare și distincte” să poată fi dusă până în adâncurile intervalelor. Descartes: „Nu am tratat niciodată despre infinit decât pentru a mă supune lui”². (Cf. „Cruțați sângele francez!” sau „Aceasta este religia regelui meu”).

Evident, el vorbește aici despre ceea ce este infinit de mare sau mai degrabă perfect (Dumnezeu) și al cărui mister nu poate fi pătruns de ideile clare și distincte, tot așa cum nu se poate „îmbrățișa” dintr-o singură privire (*unico intuitu*) imensitatea mării („Primele răspunsuri date lui Caterus”³). Dar Descartes „se supune” în egală măsură infinitului mic și infinitului mare. Galilei refuza să li se supună – nu fără o oarecare trufie toscană – căci el nu dispunea încă de instrumentul făurit de Fermat–Leibniz (și de Newton), singurul care permite stăpânirea de sine exactă a infinitezimalului, viteza devenind derivata spațiului în raport cu timpul și un cât oarecare rezultat din împărțirea spațiului la timp, fie aceasta din urmă „oricât de mic”, „*quantum parvum*”, cum spunea Galilei (însă Galilei ar fi fost incapabil să transforme *quantum vis parvum*, atât de nesemnificativ în limbajul comun, într-o expresie matematică precisă). Dar trufia lui Galilei era totuși anticipativă. Diferența între Descartes și Galilei: Descartes „a măsurat forțele posterității după ale sale”⁴, în timp ce Galilei și-a arogat cu anticipație forțele posterității.

În orice caz, legile carteziene ale mișcării corespund „căderii” unei filosofii a evidenței căreia îi lipsește busola invizibilă (*directio magnetica*) a principiului continuității. Filosofia evidenței este în mod natural debusolată.

Principiul continuității reapare în *Critica rațiunii pure*: „*in mundo non datur hiatus, saltus, casus, fatum*”⁵. Doar știința

¹ 11 octombrie 1638. Alquié, II, p. 106.

² Scrisoare către Mersenne, 28 ianuarie 1641; Alquié, p. 313.

³ A. T., IX, 90; Alquié, II, p. 532.

⁴ P. S., IV, p. 286.

⁵ Ak., III, 195; trad. rom., p. 236.

contemporană reușește să se elibereze întrucâtva de continuitate, cum ar fi în cazul rolului constantei lui Planck în microfizică sau în cazul noțiunii de mutație în biologie ... (Darwin, dimpotrivă, era încă atât de pătruns de principiul continuității încât spunea: „Mai puțin de o sământă în balanță va decide...” și numea *șporturi* [*lusus naturae*¹] mutațiile notabile).

Conștiință și infra-conștiință

Alt exemplu de erori ale evidenței: afirmația carteziană că gândirea e un fel de absolut fără nuanțe sau grade. Există fie gândire notabilă, fie absență radicală de gândire. Deci amintirile la care nu mă mai gândesc rămân în grija corpului. Cea care pune în noi memoria este materialitatea. Leibniz, dimpotrivă, concepe gândirea ca un degradeu ce scapă din ce în ce mai mult atenției, fără a înceta totuși de a fi gândită. E vorba de celebra diferență dintre *percepție* și *apercepție*. Orice aperccepție este percepție: „*multorum in uno expressio*”², dar reciproca nu e adevărată și „în acest punct cartezienii au făcut o greșeală gravă, neținând socoteală de percepțiile de care nu suntem conștienți”³.

Acest apel la principiul continuității ca lege fundamentală a gândirii e motivat prin grija de a explica în ce mod ne sunt prezente principiile *a priori* (innăscute), deși ele sunt în general neobservate. În orice gândire există nu doar ceva actual, ci și ceva *virtual*⁴. Virtuale sunt, de exemplu, „proviziile memoriei noastre”. „Putem uita multe lucruri, dar ne-am putea aduce aminte lucruri foarte îndepărtate dacă ne-am întoarce în urmă așa cum trebuie”⁵.

Dar memoria nu este ea însăși decât o parte din infra-conștiința în care ne scaldăm perceptiv fără a ne da seama și care formează „acel nu știu ce, acele gusturi, acele imagini ale calităților simțurilor, clare în ansamblu dar confuze în părți; acele impresii

¹Adică: „jocuri ale naturii”.

²Scrisoare către Des Bosses, 11 iulie 1706. P. S., II, p. 311: „expresia multiplului în unul”.

³*Monadologia*, § 14.

⁴*Nouveaux Essais*, prefață, G.-F., *op.cit.*, p. 37.

⁵*Nouveaux Essais*, cartea II; cap. 1, § 12, *in fine*.

pe care corpurile ce ne înconjoară le fac asupra noastră și care ascund infinitul; acea legătură dintre fiecare ființă și întregul univers"¹. Astfel, noi suntem sudați de univers printr-o înfinitate de „urme de neșters”; prin aceasta, prezentul este „încărcat de trecut”, dar și „plin de viitor”², căci totul a fost oprit dinainte, încă de la crearea lumii. Avem memoria scurtă, scurte sunt și previziunile noastre, dar „în cea mai neînsemnată dintre substanțe, ochi la fel de pătrunzători ca aceia ai lui Dumnezeu ar putea citi întreaga înșiruire a lucrurilor din univers”³. „*Quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur*”⁴.

Împotriva acestei negații leibniziene a libertății umane va protesta Kant în a doua *Critică*. Nu încapă îndoială că orice viață desfășoară un destin, dar această desfășurare necesară nu e decât reversul unei alegeri fundamentale și sartriene, platoniciene de asemenea, și nu moneda unui personaj confecționat o dată pentru totdeauna în *originatio radicale* a lucrurilor.

În *Teodiceea*, Leibniz nu putea să nu răspundă protestului lui Tarquinius, condamnat astfel s-o violeze „în mod liber” pe Lucreția. „În mod liber” are aici sensul cartezian de „cu plăcere” sau „de bunăvoie” pentru că, desigur, nimeni nu l-a forțat s-o facă. A se citi sfârșitul *Teodiceei*, § 413–417.

CONCLUZIE

Astfel evidența, care era pentru Descartes prezența directă a adevărului, poate la fel de bine să „acopere viziunile” și să favorizeze toate prejudecățile. Leibniz rămâne în esență cartezian prin asimilarea carteziană a adevărului cu certitudinea. Dar evidență și certitudine sunt două lucruri diferite. Evidența nu e decât „anticamera” certitudinii, o anticameră plină de iluzii cărora Descartes le-a căzut adesea victimă. Cei ce s-au mulțumit cu evidența „*defectu Analyseos peccavere*”⁵ (= „au păcătuit prin lipsă de analiză”). Ei s-au lăsat orbiți de un singur aspect al adevărului, a

¹ *Ibid.*, prefață, G.-F., *op. cit.*, p. 39.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Vergiliu, *Georgicele*, IV, versul 393. Cf. *Nouveaux Essais*, prefață, G.-F., *op. cit.*, p. 39 și nota 6, p. 473.

⁵ P. S., IV, p. 394.

căruia aducere în prim plan ascundea alte aspecte la fel de esențiale, pe care le-au lăsat să le scape.

Situația lui Leibniz în raport cu Descartes nu e nicidecum unică în istoria gândirii. Putem spune mai degrabă că întreaga istorie a gândirii apare de fiecare dată ca o meditație și o aprofundare a unei evidențe, peste care trece în prea mare grabă cel ce a observat-o primul. Atunci când Platon observă ființa ființării ca *εἶδος*, ceea ce îl frapază este evidența. Cu *εἶδος*, crede Platon, totul e spus. E spus în pripă, va răspunde Aristotel. Ființa ființării este într-adevăr *εἶδος*, însă nu e doar *εἶδος*. Astfel Leibniz se situează față de Descartes la fel cum s-a situat Aristotel în raport cu Platon, la fel cum se va situa Hegel în raport cu Kant. Kant „vede” condițiile de posibilitate ale experienței ca fiind condiții de posibilitate a obiectelor experienței și dă acestei idei luminoase proporțiile unei *Critici a rațiunii pure*. Dar această corelație transcendentă conform căreia natura obiectului apare ca o simplă răsturnare a naturii cunoașterii este oare cu adevărat busola, *directio magnetica* ce ne permite să ne orientăm în explorarea a ceea ce Leibniz numea „imensa subtilitate a lucrurilor”¹? Nu va spune Hegel despre Kant, la fel ca Leibniz despre Descartes, că s-a lăsat dus „*saltu quodam and gravissimas quaestiones solvendas*”²? Nu se cuvine oare să medităm mai profund la lucrurile a căror primă uimitoare manifestare este *Critica*? Poate că situația lui Heidegger în raport cu Husserl este de același gen. Poate că evidența, atât de dragă lui Husserl, nu este decât scurtcircuitul unui adevăr cu atât mai greu de gândit cu cât adevărul însuși, departe de a ne permite să spunem, ca Descartes: *nihil est veritate antiquius*, nu este poate, la rândul său, decât descendentul tardiv al unei familii anterioare și esențiale. Poate că Heidegger ar putea spune despre Husserl, ca Leibniz despre Descartes: „Când mă adresez unor oameni care, pasionați de metafizică 'clasică', îl tratează pe Husserl cu dispreț, exagerez strălucirea calităților sale, dar când am de-a face cu un husserlian prea zelos, mă văd obligat să schimb tonul”. Ne este cu siguranță mai ușor să

¹ *Nouveaux Essais*, prefață, G.-F., *op. cit.*, p. 10.

² Prenaut, p. 253: „ca într-un salt, spre soluționarea chestiunilor celor mai dificile”. adică *unico intuitu*, dintr-o singură ochire. „fără până nici cerneală” (A. T., II, 401), „din trei trăsături de condei” (*ibid.*, II, 263). Descartes este omul „salturilor” (P. S., IV, p. 398). În opinia lui Leibniz, Descartes se află oarecum în situația stewardesei din cântecul lui Jacques Dutronc!

dezprobăm „nedreptatea“ lui Aristotel față de Platon sau cea a lui Leibniz față de Descartes etc. De aceea se face frecvent acest lucru, ignorându-se că această „nedreptate“, ce presupune în fond persistența neîntreruptă a dialogului, este o recunoaștere mai înaltă decât omagiul plicticos al discipolilor și al zeloșilor, care „rămân de obicei în mediocritate și nu inventează nimic“, deoarece se mărginesc să-și „parafrazeze“ maestrul, ceea ce, conchide Leibniz, nu este nicidecum „adevăratul mod de a-i urma pe oamenii de seamă și de a lua parte la gloria lor fără a le sustrage ceva“¹.

¹ *P. S.*, IV, p. 309.

Capitolul 3

MONADOLOGIA LUI LEIBNIZ¹

PRILEJUL ȘI CONTEXTUL

Prilejul:

Monadologia este un text ce cuprinde nouăzeci de paragrafe, compus de Leibniz spre sfârșitul șederii sale la Viena în 1714, pentru publicul francez și nu, cum s-a spus, pentru prințul Eugeniu de Savoia căruia i s-a remis în aceeași perioadă o copie a lucrării *Principes de la nature et de la grâce*². Mai exact, lucrarea i-a fost cerută lui Leibniz de corespondentul său francez Rémond, consilier-șef al ducelui și ducesei de Orléans, nu doar pentru a obține niște „lămuriri asupra Monadelor“, ci și pentru a-i oferi poetului Fraguier materia filosofică pentru un nou *De rerum natura*.

Contextul:

Monadologia (botezată astfel de editorul său, Erdmann) a fost compusă cu patru ani după publicarea, la Berlin, a *Teodiceei*. Regina Sophie-Charlotte îi puna de câțiva ani lui Leibniz, la curtea din Berlin, întrebări cu privire la *Dicționarul filosofic* al lui Bayle, care apăruse în 1697³. Cuvântul „teodicee“ este ecoul uneia dintre dificultățile evidențiate de Bayle: cum să se împace bunătatea lui Dumnezeu cu existența răului? majoritatea paragrafelor *Monadologiei* trimite la *Teodiceea*. Încă din § 1 al *Monadologiei*, Leibniz trimite la *Teodiceea* (§ 10). Această împărțire

¹ Curs ținut în 1964 la Clasa Întâi superioară a liceului Condorcet.

² Cf. André Robinet, introducerea la remarcabila ediție diplomatică a celor două texte, Paris, PUF, 1954.

³ *Dicționarul* lui Bayle nu este o carte antireligioasă, ci antidogmatică. Bayle consideră, așa cum va face și Hegel mai târziu, că dezacordurile sunt menținute adesea doar din simplă plăcere. Leibniz, care consideră acest dicționar ca fiind superficial, propune o aprofundare a filosofiei pentru a o pune de acord cu credința: „Încep ca filosof și termin ca teolog“.

în paragrafe pare a fi o inițiativă a lui Leibniz ; ea nu existase până atunci în operele filosofice. Leibniz are șaizeci și opt de ani când compune *Monadologia*. Avea șaizeci și patru în momentul publicării *Teodiceei*. Mai degrabă decât un manual, *Monadologia* este un alfabet sau o lucrare fundamentală unde totul e spus în cel mai restrâns spațiu posibil.

SUBSTANȚA CA MONADĂ (PRIMELE TREI PARAGRAFE)

„1. *Monada*, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanță *simplică* care intră în tot ce e compus; simplă, adică *ără părți*” (*Teodiceea*, § 10).

„2. Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple“.

„3. Însă acolo unde nu sunt părți, nu este nici întindere, nici figură, nici nu e posibilă divizibilitatea ; și aceste monade sunt adevărații atomi ai naturii și, într-un cuvânt, elementele lucrurilor“.

Un cuvânt nefolositor : monadă ; un cuvânt mult prea folosit: substanță. În 1696, într-o scrisoare către un abate italian¹, Leibniz scrie pentru întâia oară cuvântul „monadă“. Substanță este unul din numele – devenit clasic – al ființei. Substanța se opune accidentului (sau mai degrabă adaosului), în greacă *συμβεβηκος*. Cel mai singular dintre accidente ale substanței este faptul că ea apare. Apariția este însoțitoarea cea mai importantă a substanței. Dar dacă substanța se opune accidentului, ea se opune și aparenței. Cum trebuie înțeles acest lucru?

Pretutindeni unde există substanță, ceva apare. Dar ce anume apare? Compusul. Nimic nu apare *ără* a fi compus din părți, ele însele putând fi descompuse în părți mai mici, astfel încât nu prin părțile sale se menține compusul. Ar însemna să spunem că o casă se menține prin praful la care sunt reductibile pietrele ce o compun. Dacă totuși casa se menține, înseamnă că există în ea altceva decât această pulbere virtuală. Dar ce? Ceva ce nu se

¹ Scrisoare către Fardella, septembrie 1696, *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits*, ed. Foucher de Careil, Paris, 1857, p. 325.

poate descompune. Compusul nu poate exista fără a avea la bază ceva ce nu se descompune. Cel mai vechi nume al acelui ceva ce nu se poate descompune este : atom. Problema fundamentală a filosofiei va fi, aşadar, problema atomului. Ne aflăm prin urmare în prezenţa unei interpretări atomiste a substanţei, iar pentru a caracteriza această stare a substanţei ce se lasă determinată ca neputând fi descompusă Leibniz foloseşte cuvântul monadă. Monada vrea să spună unitate¹.

Cf. prima notă din ediţia Boutroux²: „Acest termen apare pentru prima dată la Giordano Bruno (1550?–1600)“. Numai că, pentru a-l justifica pe Leibniz, trebuie mers mult mai departe. Definiţia sa este de origine aristotelică : τὸ ὄν-τὸ ἔν, „fiinţa“ şi „unul“ sunt strâns legate³. Aristotel caracterizează această corelaţie prin verbul ἀντιστρέφειν⁴, „a funcţiona în locul celuilalt“, tradus în latină prin *converter* („ens et unum convertuntur“, spunea sfântul Toma de Aquino⁵). Cf. de asemenea cele opt ipoteze din *Parmenide* de Platon, care nu încetează să se învârtă în jurul lui ὄν şi ἔν. Aristotel merge până la a da o definiţie cuvântului μονάς. Aristotel opune indivizibilului ce are un loc (punctul), indivizibilul ce nu are nici măcar teză (θέσις)⁶: ἀδιαίρετον καὶ ἀθετον λέγεται μονάς⁷ = „ceea ce este indivizibil în chip absolut şi nu are poziţie în spaţiu se numeşte unitate“.

Dar unde să găsim atomii căutaţi? Epicur îi căutase în corpurile mici. Ar putea fi de asemenea situaţi în puncte. Dar există ceva şi mai bun decât punctul, şi anume monada. Leibniz şi-a consacrat viaţa căutării atomului, şi astfel el scrie :

1) „La început, când m-am eliberat de jugul lui Aristotel, am dat peste vid şi peste atomi, căci acestea umplu cel mai bine imaginaţia“⁸.

2) Într-o altă perioadă, atomii fizici s-au matematizat în puncte. El îi scrie atunci părintelui des Bosses: „Locabam animas in punctis“⁹, „aşezam sufletele în puncte“.

¹ Cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 1

² Paris, Delagrave. 1970. p. 141.

³ *Metafizica*, Γ, 2, 1003b 22–24.

⁴ *Ibid.*, K, 3, 1061 a 17.

⁵ Cf. de asemenea Leibniz, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, (Gerhardt (citată mai departe: P. S.), reed. Olms, 1978, t. II, p. 302 şi 304.

⁶ Adică : poziţie (Nota editorului).

⁷ *Metafizica*, Δ, 6, 1016b 23–30.

⁸ *Système nouveau de la nature*, Paris, Garnier-Flammarion 1994, p. 66.

⁹ Scrisoare către des Bosses. 24 aprilie 1709, P.S., II, p. 372.

3) Însă există o a treia etapă, și ea reprezintă marea descoperire a lui Leibniz: punctelor fizice, care „nu sunt indivizibile decât în aparență” și punctelor matematice care nu sunt „exacte” decât dacă sunt ireale, Leibniz le opune în final punctele metafizice, care sunt în același timp „exacte și reale”¹.

Punctul metafizic este într-adevăr un punct, dar un *punct de vedere*, adică un centru de perspectivă unde se produce o concentrare a totului².

Începând cu § 1 și 2, Leibniz susține o *teză de metafizică*, adică o teză în care, independent de orice experiență și prin simpla armonie între idei, el vrea să determine modul de existență al lucrurilor în sine, în opoziție cu modul în care ele ne apar (=fenomene), deși punctul de plecare al raționamentului său este modul în care ele ne apar, adică fenomenul. Ele ne apar ca niște compuse. Or, compusul nu este substanțial în calitatea sa de compus, deoarece compunerea nu este decât o relație adăugată la ceea ce se compune. Deci compusul fiind substanțial, ceea ce este cu adevărat substanțial în el e substanța *simplă*, „simplă, adică fără părți”³. Și tocmai această substanță simplă a fost numită *eidos* de către acei căutători a ceea ce e simplu, acei „recrutori de atomi” care au fost Democrit, apoi Platon. La Democrit e vorba de figura unui corp, la Platon de o figură fără corp, dar în ambele cazuri e vorba de a scoate în evidență simplul ca element al compuselor. Această teză poate fi numită „atomistică transcendentă”, va spune Kant, adică atomistică ce depășește orice experiență. Campionii pe care această teză îi recrutează la rândul ei sunt, după Democrit și Platon, cercetătorii atomului, iar printre ei, foarte aproape de noi, „*der grosse Herr von Leibniz*”, marele domn von Leibniz (Kant). Încă din primul paragraf al *Monadologiei* este formulată o teză metafizică, și anume aceea a atomisticii transcendente. Tot restul presupune teza și o slujește.

Cum poate fi gândit un astfel de atom care, încă de la bun început, corespunde unei idei a rațiunii? N-ar trebui să spunem că Leibniz e un atomist printre mulți alții, ci mai degrabă că atomistica e una din ideile fundamentale ale rațiunii. Dintre toți

¹ *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 71.

² *P. S.*, IV, p. 518 și 553.

³ *Monadologia*, § 1.

⁴ *Critica rațiunii pure*, „Observații la a doua antinomie”, trad. rom., p. 386.

gânditorii, Leibniz a dezvoltat cu cea mai mare amploare și măreție, spune Kant, tema atomisticii, al cărei prototip e immanent rațiunii. Platon nu e mai puțin atomist decât Leibniz. Întrebarea ce se pune în general este : cum poate intra simplul în compus, astfel încât compusul să fie *substanțial* și nu doar *aparent*? Democrit răspunde : prin conglomerare. Platon răspunde : prin participare. Dar Leibniz spune : elementele conglomerate ale lui Democrit sunt ele însele conglomeratii, iar atomismul *fizic* e un subterfugiu grosolan, deși merge în direcția cea bună. Întrebare: va fi oare suficient să se matematizeze fizica, așa cum face Descartes, transformând corpul într-un raport de distanță între niște puncte, ele însele matematizate? Așa crede Descartes că vede bucata de ceară. Dar, văzând-o astfel, spune Leibniz, el o irealizează. Și atunci cum să fie ea „realizată”, adică substanțializată, fără a se respinge superioritatea evidentă a domnului Descartes asupra lui Democrit? Gândind *metafizic* ceea ce Descartes se mărginește să gândească matematic drept punct. Punctul matematic gândit metafizic devine un *punct de vedere*. Din acest moment, bucata de ceară nu mai este un sistem de puncte aflate la o distanță variabilă unele de altele, ci un sistem de puncte de vedere. Referitor la ce? La tot restul. Când bucata de ceară suferă transformările la care o supune Descartes, acesta e punctul său de vedere, adică modul său de a „exprima” tot restul, care nu încetează să se schimbe. Ceara lichidă exprimă altfel lumea, ea îi face ecou altfel decât bucata de ceară, iar atunci când lichidul se transformă în vapori, avem de-a face cu încă o altă expresie, un alt ecou la tot, un alt punct de vedere asupra acestuia. Totuși, spune Descartes, „*eadem cera remanet*”¹, „rămâne aceeași ceară”. E adevărat, dar cum poate fi gândit acest *același*? Descartes a înțeles foarte bine că a-l gândi pe *același* înseamnă a depăși ceea ce putem cunoaște despre el prin imaginație și simțuri. Înseamnă, spune foarte bine Descartes, „*solus mentis inspectio*”², „o inspecție a minții singure”. Bineînțeles, spune Leibniz, acest *același* nu se lasă *explicari imaginabiliter*, „explicat prin imaginație”, ci numai *distincte intelligi*, „conceput în mod distinct”, *intellectu attingi*, „atins cu spiritul”³. Descartes are dreptate. Numai că *optica* sa asupra lucrului este

¹ *Meditații*, trad. rom., p. 256.

² *Ibid.*, trad. rom., p. 257.

³ *De ipsa natura*, P.S., IV, p. 507.

mult prea scurtă. Căci, spune Descartes, identicul atins de judecata sa cu privire la *haec cera* = această ceară – în latină nu există „bucată de ceară”, ci *haec cera* (cf. Aristotel : *τόδε τι, τόδε* = hoc) – este „*ipsa ejus extensio*”¹, însăși întinderea bucății de ceară. Ne aflăm, spune Leibniz, departe de fondul problemei. Fondul lui *haec cera* nu este *ipsa ejus extensio*, această întindere nefiind ea însăși decât un raport de distanțe cu totul ireal, ci ceva mult mai central, și anume o concentrare² a totulului într-un punct de vedere asupra lui. Această concentrare unitară se cuvine să fie numită monadă. Trecerea la *Monadologie* este deci adevărata soluție a problemei puse de Descartes în „A doua meditație” și rezolvată de el doar în aparență. După trecerea buldozerului Descartes și în pofida aroganței „Domnilor cartezieni” esențialul soluției rămâne în alb. Prin urmare, problema nu este rezolvată. Cea care rezolvă problema pusă de Descartes în „A doua meditație” cu privire la bucata de ceară este *Monadologia*. Punctele presupuse de *extensio* din care Descartes face în mod utopic o substanță nu se află doar la distanțe variabile unele de altele, ci fiecare punct este în profunzime punctul unui punct de vedere. El este *Punktation*, va spune Nietzsche. În felul acesta, substanțele nu încetează să „puncteze” lumea fenomenelor. Fenomenul însuși nu este posibil decât prin punctuația substanței – și nu ne mai rămâne decât să citim primele paragrafe ale *Monadologiei*.

Teza din paragrafele 1 și 2 postulează caracterul esențialmente *monadic* al substanței. În viziunea lui Leibniz, aceasta nu este o teză originală. Este însăși teza metafizicii, însă această teză fundamentală a fost până atunci desprinsă, expusă și interpretată într-un mod mai mult sau mai puțin grosolan. *Monadologia* își propune într-o oarecare măsură să pună un punct final metafizicii, acest punct final fiind apariția, în cele din urmă, a lui *initium* (cf. Hegel : α care devine ω). Acest lucru e atât de adevărat încât, după Leibniz, metafizica va suferi o mutație radicală și va deveni, cu Kant, ceea ce acesta va numi „metafizica metafizicii”. Esențialul nu constă în a continua să se facă metafizică, ci în a se angaja într-o nouă întreprindere, care va fi metafizica metafizicii, adică în a se ajunge să se pună întrebarea : în ce condiții metafizica este

² *Meditații*, trad. rom., p. 257.

¹ *P.S.*, IV, p. 553.

ea însăși posibilă ca știință? (cf. *Prolegomene la orice metafizică ce va voi să se prezinte ca știință*) – „știință” opunându-se lui *Geisterseherei* (intuiție arbitrară a unei lumi transfizice): Swedenborg – despre care Kant spune că nu este mai vizionar decât oricare dintre metafizicieni. De unde titlul : *Visurile unui vizionar luminat de visurile unui metafizician*. Kant numește această nouă întreprindere metafizică „întreprindere critică”. Întreaga chestiune, va spune Heidegger, rămâne de a ști dacă întreprinderea critică, chiar și atunci când criza atinge proporțiile unei fenomenologii (Husserl), nu rămâne ascunsă în interiorul metafizicii, de care nu te descotorosești ca de o simplă părere¹. de unde întrebarea pusă cu și mai mare insistență : *Ce este metafizica?* (1929).

După ce definește teza (caracter monadic al substanței), Leibniz trage de aici consecințele esențiale. *Substantia* : este transcrierea latină a lui *ὑπόστασις* sau a lui *ὑποκείμενον* (= subiaccnt) : Subiaccnt cui? Opoziția clasică va fi substanță – accident (acolo unde grecii vorbesc de însoțire). Substanță : s-ar înțelege prin ea ceea ce stă la baza accidentelor, invariantul unei schimbări posibile. Dar *ὑπο-κείμενον* se opune de asemenea lui *κατηγορουμένον*, *ὑπο* opunându-se nu numai lui *σύν*, ci și lui *κατά*. Substanța ca obiect este ceva despre care un lucru se spune astfel încât el să nu mai poată fi spus despre nimic. De unde Aristotel : *τὸ ὑποκείμενον* = *τὸ καθ' οὗ* (= „în ceea ce privește”).

Noțiunea de substanță se naște în punctul de întâlnire a două optici, dintre care una e mai degrabă *fizică*, iar cealaltă e mai degrabă *logică*. Noțiune ambiguă, deci cuprinzând în ea însăși ambiguitatea proprie ființei, despre care Aristotel spunea : *τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς*. În sfârșit, dacă adăugăm că ceea ce se află „sub” nu e neapărat substanță sau este, dar numai *τῷ φαίνεσθαι* (= în mod aparent) – de exemplu *ὑλη* care nu e decât un relativ – avem, la Aristotel, tripla opoziție :

<i>οὐσία</i> (<i>τὸ ὑποκείμενον</i>)	1) <i>κατηγορουμένον</i>	(atribut)
	2) <i>συμβηβέκος</i>	(accident)
	3) <i>ὑλη</i> (<i>≠ εἶδος</i>)	(materie)

¹ *Essais et Conférences*, op. cit., p. 81.

CONSECINȚELE ESENȚIALE ALE TEZEI (DE LA § 3 PÂNĂ LA SFÂRȘIT)

Caracteristicile globale ale monadelor (§ 3 la 12)

Dar mai întâi § 3 la 9 :

1) Substanța e lipsită de întindere și de figură, în timp ce la Descartes, dimpotrivă, ea putea, ca substanță a lucrurilor materiale, să aibă atât figură, cât și întindere (§ 3).

2) În timp ce compusul nu încetează de a se descompune pentru a se recompuie fie cu aceleași părți, fie cu alte părți, lucrurile stau altfel cu substanța care se rupe din neant și nu poate dispărea decât întorcându-se în neant, adică, spunea Leibniz cu câțiva ani mai înainte, „printr-un miracol”¹. Prin urmare monada are, în esență, statutul creștin al creaturii care nu poate fi decât scoasă din neant sau redusă la neant (§ 4, 5 și 6).

3) „Nu se poate explica, iarăși, prin nici un mijloc...”². Monada nu poate primi nimic din afară, nici lăsa să iasă ceva din ea însăși. Monadele sunt lumi închise care „nu au ferestre”. Dimpotrivă, metafizica admitea foarte bine acțiunea unei substanțe asupra altei substanțe, Descartes mergând chiar până la a vorbi despre o acțiune a corpului asupra sufletului și a sufletului asupra corpului. Dar mișcarea filosofiei moderne se produce deja în sensul lui Leibniz. Malebranche : nu există nici acțiune a sufletului asupra corpului, nici a corpului asupra sufletului, nici a corpurilor unele asupra altora. Nu există decât un singur actor invizibil, și acesta e Dumnezeu. Dumnezeu e cel care, cu ocazia anumitor împrejurări sau contacte, produce direct ceea ce oamenii interpretează în mod fals drept o acțiune a lucrurilor unele asupra altora (doctrină numită a cauzelor ocazionale: „Ah! Theotime [...], nimic nu e mai sacru decât puterea, nimic nu e mai divin”³). Tocmai această teză e cea care conferă seriozitate moralei. Cel ce acționează greșit nu face nimic ; dar e mult mai rău așa, căci îl forțează pe Dumnezeu să acționeze greșit în virtutea legilor pe care el însuși le-a stabilit. Diferență față de Leibniz : substanțele

¹ *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 67.

² *Monadologia*, § 7.

³ *Entretiens sur la métaphysique*, VII-e entretien, art. 14, în *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade”, 1992, t. II, pp. 795-796.

lui Malebranche sunt lipsite de forță, în timp ce, la Leibniz, ele vor avea forța înlăuntrul lor.

Monada este nu doar fără ferestre, ci și fără uși pe unde să poată ieși ceva din ea; sau, mai degrabă, nu are decât o singură ușă. Dar este, într-adevăr, o ușă? E mai degrabă o gaură în acoperiș, pe unde monada a primit ființa de la Dumnezeu. De aceea Leibniz scrie în repetate rânduri: „cu excepția dependenței de Dumnezeu”¹, monada este independentă (§ 7).

4) § 8: „Totuși, monadele trebuie să aibă unele calități, altfel ele n-ar poseda nici măcar ființă. Și dacă substanțele simple s-ar deosebi între ele prin calitățile lor, n-ar exista nici un mijloc prin care să ne dăm seama de vreo schimbare în lucruri, căci ceea ce se află în compus nu poate veni decât din ingredientele simple, iar monadele fiind lipsite de calități nu ar putea fi distinse una de alta, ele nefiind deosebite nici în cantitate; în consecință, admitând că spațiul e plin, în cursul mișcării fiecăre loc n-ar primi decât mereu echivalentul a ceea ce avusese înainte, încât o stare a lucrurilor n-ar putea fi deosebită de alta”.

Trecere de la „iarăși” (§ 7) la „totuși” (§ 8). Fiind în așa măsură independente și închise, cum pot fi distinse monadele unele de altele? Ele nu sunt tocmai indistincte ci, dimpotrivă, pot fi eminamente distinse prin *calități* ce le sunt proprii. Calitate se opune aici cantității. Simpla cantitate poate să nu fie suficientă distincției. Un triunghi mai mare decât un altul poate rămâne asemănător cu acesta din urmă. Altfel stau lucrurile cu monadele, care diferă calitativ în așa fel încât două monade, oricât de asemănătoare ar fi, nu sunt niciodată complet identice: „Îmi amintesc că o mare Prințesă, care este un spirit sublim, a spus într-o zi, pe când se plimba în grădină, că nu crede să existe două frunze perfect asemănătoare. Un gentilom al spiritului, aflat în suita sa, a fost de părere că ar fi ușor de găsit; dar, după îndelungate căutări, s-a convins cu ochii săi că se poate întotdeauna găsi o diferență”².

Acesta e principiul indiscernabilelor. Nu există în substanțe nimic care să fie vreodată cu desăvârșire asemănător, deși diferența poate descrește sub orice diferență dinainte fixată (principiul infinitesimal).

¹ Cf. de exemplu scrisoarea către Arnauld din 23 martie 1690, în *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1970, p. 199.

² *Nouveaux essais*, II, 17, § 3.

„Nu e adevărat că două substanțe se aseamănă pe de-a-ntregul și sunt diferite *solo, numero*, iar [...] ceea ce sfântul Toma susține în această privință despre îngeri sau inteligente (*quod ibi omne individuum sit species infima*) este adevărat cu privire la toate substanțele”¹. Leibniz extinde la toate substanțele privilegiul tomist al îngerilor, care se aseamănă zadarnic : ei diferă specific. De ce? Deoarece nu au corp. Când intervine corpul, diferența între lucruri nu mai e specifică. Diferențele devin accidentale, până într-atât încât două picături de apă pot fi perfect identice. În această privință, Kant redevine tomist și afirmă, în *Critica rațiunii pure*, că picăturile de apă pot să nu se deosebească prea bine între ele decât prin poziția lor în spațiu. Într-adevăr, picăturile de apă nu sunt decât fenomene; nu vor fi monadologizate : ar fi atunci noumene. Kant : Leibniz monadologizează în mod abuziv (*inconsulte*) fenomenul. Leibniz : nicidecum, căci fenomenul este „premergător” (*aliquem gustum*) noumenului (§ 8 și 9).

§ 10 : „Socotesc de asemenea admis că tot ce e creat – așadar și monada creată – este supus schimbării, ba chiar că această schimbare este continuă în fiecare monadă”. Acest paragraf este traducerea directă a începutului cărții a doua din *Fizica* lui Aristotel. Lui *φύσει ὅν* îi este proprie *κίνησις*. „Schimbarea”, spune Leibniz. El îl citește pe Aristotel cu o referință augustiniană concretizată prin cuvântul „creată”. tot așa cum, mai înainte, diferența trebuia gândită până la limita ei extremă, mișcarea trebuie acum considerată ca fiind „continuă”. Repausul însuși este o mișcare oprită.

§ 11 („Urmează din cele spuse...”) este consecința paragrafelor 10 și 7. În acest paragraf, Leibniz traduce prin „principiu intern” al monadelor grecescul *ἀρχή ἐν ἑαυτῷ*, care era principiul fizic al lui Aristotel.

Cu privire la § 12, cf. Montesquieu : „Pentru a scrie bine, trebuie să sari peste ideile intermediare ; destul spre a nu fi plictisitor ; nu prea mult, din teama de a nu fi înțeles”². Este ceea ce face Leibniz atunci când șterge din § 12 pasajul în care vorbea despre forță. Dacă ar fi vorbit despre ea, ar fi fost obligat să facă distincția între forțele primitive și forțele derivative. Va vorbi

¹ *Discours de métaphysique*, § 9, la început, traducerea fragmentului din sfântul Toma : „în privința lor, orice individ e o specie înfimă”. „Specie înfimă”, adică : singurul din specia sa (Nota editorului).

² *Cahiers*, 1716–1755, Paris, Grasset, 1941, p. 73.

așadar despre „principiul intern“, avându-l sub ochi pe Aristotel. Afirmând că „forța nu este altceva decât principiul schimbării“, el dă o explicație dinamică „principiului intern“. Pentru greci dimpotrivă, forțele nu sunt principii. La Aristotel, forțele sunt doar niște intermediare între principii, între principiul motor și scop. Nu cu forța face dulgherul o masă, deși nu o face nici fără forță. Forța este intermediarul între dulgher și masă. Nu forța este cea care face cunoscută „prezența dulgherului în lemn“, ci privirea tehnică. Cât despre dulgher, el știe din ce lemn va fi masa. Pentru Aristotel, forța este ceva ce „vâslește dedesubt“, Deci forța care la greci era subordonată devine, la Leibniz, determinantă. Iar în cele din urmă, principiul său intern nu intră în joc decât ca acțiune a unei forțe. Forța e împingere. A se împinge pe sine la a împinge, iată esența principiului intern ca forță. Tarquinius se împinge pe sine s-o violeze pe Lucreția căci, în spatele acestui viol, nu se află nimic altceva decât Tarquinius. El ajunge la acest viol în mod activ, „dintr-un resort propriu“. La urma urmelor, reprezentarea matematică a forței este un vector. Reprezentarea forței ca vector este cât se poate de anti-greacă ; într-adevăr, pentru greci, e o desăvârșire, un demers.

Vom numi forțe primitive esența monadei și forțe derivative cele care „*ex massa et velocitate oriuntur*“¹. De exemplu, va fi derivativă forța bucății de stâncă despre care vorbește Virgiliu atunci când scrie :

Fertur in abruptum magno mons improbus actu.

Exultatque solo, silvas, armenta virosque

*Involvens secum...*².

Este aici numai forță derivativă, numai mv^2 , și doar fenomenul unei logici mai secrete are importanță pentru economia celei mai bune dintre lumile posibile. Cu alte cuvinte, numai derivativul unui primitiv își are sediul în lumea inteligibilă a substanțelor. În general, fie că e vorba de forța primitivă sau de forța derivativă, manifestarea esențială a forței este *conatus*-ul sau efortul, definit el însuși ca „*status ex quo oritur actus alius status nisi aliquid impedit*“³.

¹ Scrisoare către de Volder, 20 iunie 1703, P.S., II, p. 251 : „se nasc din masă și din viteză“

² *Eneida*, XII, versurile 687-689 : „o stâncă se rostogolește / De-a berbelec din creșterul de munte [...] mușcând pământul / Și măturând în cale totul – oameni / Și vite, și păduri“. Trad. rom. de G. I. Tohăneanu, în Publius Vergilius Maro, *Eneida*, Timișoara, Editura Antib, 1994

³ Table de définitions, *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, ed. cit., p. 474 „stare pornind de la care ia naștere acțiunea unei alte stări și nimic nu i se opune“.

Conatus-ul este însăși starea forței atunci când ea se exercită în timp : „*Omnis autem conatus est actio*“¹; or, „*Actio indiget temporis tractu*“². Acest moment esențial al acțiunii care este exercițiul se numește deci „efort“. Acțiunea este forța însăși în efortul său de a face să se schimbe ceva „cu timpul“. Însăși subiectivitatea subiectului (substanța) constă în acțiune. Trebuie găsită reciproca maximei scolastice : „... *actiones esse suppositorum... ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur*“³. Neliniștea este deci legea esențială a finitului. Singur Dumnezeu este *quietus*, căci nimic nu i se opune. De aceea Leibniz îl numește „Activul suprem“⁴. El este „Activul suprem“ fără a face vreun efort pentru aceasta. Dumnezeu este repausul forței al cărei efort este creatura. Dumnezeu e scutit de efort de către plenitudinea cuceririi.

Forța divină, adică forța „Activului suprem“ se desfășoară fără obstacole, fără efort, *sine temporis tractu*. Totuși, această forță divină este cea care a produs „prin fulgurații“⁵ monadele sau „atomii naturii“. În calitatea lor de forțe, acești *atoma naturae* sunt niște *automata* (cuvânt folosit deja de Spinoza în *Tratatul despre îndreptarea intelectului*) și, va spune Leibniz căutând cu îndrăzneală la Aristotel un cuvânt grecesc pentru a denumi acest lucru, niște „entelehii“ (*ἐντελέχεια*, sinonim, la Aristotel, cu *ἐνέργεια*). Monadele sunt așadar niște energii-entelehii. Asemeni lui La Fontaine, Leibniz ar putea spune : „Regret că acest cuvânt e astăzi prea-nvechit / Mi s-a părut mereu de-o energie extremă“⁶.

„Energia“ despre care vorbește La Fontaine este numită de Platon în *Cratylus* *δύναμις*. Dacă La Fontaine ar fi fost platonician, ar fi scris : „Mi s-a părut mereu de-un dinamism extrem“. Dar, la Aristotel, *δύναμις* se opune lui *ἐνέργεια*. În ce fel de cerc am intrat? Nimic nu e mai misterios decât *δύναμις* în sensul grec.

¹ P.S., VII, p. 326 : „Pe de altă parte, orice *conatus* este acțiune“.

² *Ibid.*, IV, p. 396 : „Acțiunea are nevoie de cursul timpului“.

³ *De ipsa natura*, *ibid.*, IV, p. 509 : „orice acțiune este acțiunea unui subiect individual [...] adică nu numai că tot ce acționează este o substanță individuală, dar orice substanță individuală acționează neîntrerupt, și eu nu exceptez de la aceasta nici măcar corpul, căci nu se observă nicio dată în el un repaus absolut“.

⁴ *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*, P.S., VI, p. 537.

⁵ *Monadologia*, § 47.

⁶ „La Grenouille et le Rat“, *Fables*, IV, 11.

Δύναμις e un cuvânt vechi pe care îl găsim deja în *Iliada* și *Odiseea*. La începutul cântului II din *Odiseea* bunăoară : „M-aș apăra, spune Telemah, *εἴ μοι γε δύναμις παρὲν*“¹, „dacă *δύναμις* ar fi aici“. Dar se traduce prin : „dacă aș avea puterea s-o fac“. Telemah continuă : „Căci, în clipa de față (*νύ*), noi nu suntem *τοῖοι ἀννυμένεν* (= în stare să rezistăm). Oare după aceea (*ἔπειτα*) vom fi demni de milă și lipsiți de vigoare?“². Prin *δύναμις* se exprimă în mod vizibil raportul dintre un „este“ și un „va fi“, adică dintre un *νύ* și un *ἔπειτα*, viitorul fiind astfel parcă ascuns de prezent : mi-aș apăra casa dacă, ascuns de priul prezent, aș fi mai mult decât sunt în prezent, căci *δύναμις* fiind prezentă, ea se va deștepta ca *ἐνέργεια*, ea, care se află față de *ἐνέργεια*, spune Aristotel, în același raport ca somnul față de starea de veghe sau ca un om cu ochii închiși dar având totuși darul de a vedea. Zeița Atena îi dă lui Telemah tocmai *δύναμις*, resursa încă tainică a ceea ce el va fi. „O, Vlagă viitoare, milion de păsări de-aur / Ți-s nopțile acestea, loc de surghiun și vis?“³

Telemah nu știe încă acest lucru sau poate îl știe dar îl tănuiește, din moment ce îi spune bătrânului Egiptiu : „Omul de care-ntrebi nu e departe“⁴. Această *δύναμις* este cea care va *ἐνεργεῖν* în tot restul poemului. Singura problemă este de a ști dacă *δύναμις* trebuie auzită cu o ureche modernă sau cu o ureche greacă. Nu se poate demonstra științific, spune Heidegger, că există vreo diferență. S-ar putea totuși ca atunci când grecii spun *δύναμις*, ceea ce gândesc ei să fie în esență cuprins în subînțelesul care este tocmai acela prezentat în mod insolit de Aristotel în cartea Θ din *Metafizica* și care va fi tradus în latină prin *possibilitas* mai degrabă decât prin *potentia*. Doar în acest sens, adică în raport cu *ἐνέργεια*, *δύναμις* este cu adevărat *ἀρχή*. Însă atunci nimic nu e mai departe de forță și de efortul ei decât *δύναμις* în sensul grec, deși forța în sensul modern păstrează încă în ea, în stare latentă, ceea ce se pregătește să propulseze. Dar raportul dinamic dintre

¹ *Odiseea*, cântul II, versul 88 : „M-aș apăra, dacă mi-ar sta-n putere“ ; tr. de George Murnu, București, Editura Univers, 1979.

² *Ibid.*, versurile 85–87 : „Să ne-apărăm noi nu suntem în stare / Și dac-am face-o, vai de noi, căci bieții / Suntem cu totul nedeprinși la arme“.

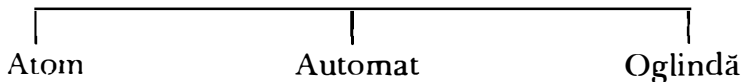
³ Rimbaud, „Velierul beat“, trad. de Petre Solomon, în Rimbaud, *Integrala poetică*, București, Editura Eminescu, 1992 ;

⁴ *Odiseea*, cântul II, versurile 57–58 : „Bătrâne, aci-i și-l poți cunoaște-ndată / Pe cine-a strâns poporul; eu sunt doară“ (trad. rom. cit.)

forță și efectul său este cu totul diferit de raportul dintre *δύναμις* greacă și *ἐνέργεια*. Telemah, „dinamizat“ de zeița Atena, nu devine prin aceasta analog cu un centru de acte pe care e gata să le proiecteze cu eficacitate în toate sensurile. Oricât de dinamizat ar fi, el nu este totuși *monadizul* în sensul lui Leibniz. El nu e transformat într-o „forță ce merge“ a cărei imagine ar fi un arc încordat în așa fel încât nimic să nu i se întâmple altfel decât „din propriile sale resurse, cu excepția dependenței de Dumnezeu“¹ ori în așa fel încât tot ce face să se mărginească la a „extrage o includere“², proiectându-l în afara lui, adică făcând să rezulte (= să sară) din el ceea ce mai ascunde încă. Această reprezentare a lucrurilor, atât de familiară nouă, este cu totul străină grecilor. Unui Telemah dinamizat lumea îi e prezentă într-un alt orizont care nu semnifică nicidecum transformarea lui Telemah într-un proiector de acte, ci manifestă o modificare a corespondenței sale cu lumea devenită pentru el locul unei călătorii, adică *ὁδὸν τὴν πέφραδ' Αθήνη* (= „calea pe care tocmai i-o spunea Atena“).

Întreaga gândire a lui Leibniz este, dimpotrivă, interpretarea dinamică a *ἐνέργεια*-ei, adică interpretarea energetică a lui *δύναμις*. Acesta este, pentru el, fondul ființării ca ființare, adică, așa cum spunea el, „*vera notio substantiae*“, adevărata noțiune a substanței, care ne este „anunțată“ de întinderea unui fir datorită unui corp atârnat de el sau de capacitatea de a acționa primită de un corp în mișcare de la elanul său. Ceea ce e cu adevărat substanțial în ființe este un arc încordat care ne dă o imagine a lor. Tarquinius își destinde arcul violând-o pe Lucreția. Dar, vai, ce miracol! la fel face și Lucreția, lăsându-se violată de Tarquinius. Și unul și celălalt, Tarquinius și Lucreția, își dezvoltă în mod armonios străfundurile. Aceasta este legea fundamentală a monadelor ca forțe, și anume *armonia preabilită*. Monadele nu sunt doar niște atomi sau niște automate, ele sunt de asemenea niște oglinzi.

Entelehie



¹ Scrisoare către Arnault, 23 martie 1690, în *Discours de métaphysique*, *op. cit.*, p. 199.

² *De la liberté*, în Leibniz, *Oeuvres choisies*, ed. Prenant, Paris, Garnier, 1940 (citât în continuare : Prenant), p. 288.

Nimeni nu a gândit forța și acțiunea cu mai multă atenție și grijă decât Leibniz. În acest nou concept ce pune triumfal stăpânire pe fizică și pe morală (Hobbes), el vede adevărul, în sfârșit atins, al lui *ἐν ἐαυτῷ* aristotelic, din care face cu îndrăzneală fondul lucrurilor. Același concept îl mai înspăimântă încă pe Malebranche. Aceasta făcuse deja din putere sau forță apanajul exclusiv al lui Dumnezeu. Dar, va scrie Malebranche : „Dacă Dumnezeu n-ar fi decât atotputernic [...], Hobbes, Locke și alți câțiva ar fi descoperit adevăratul fundament al moralei“¹. Dumnezeu lui Leibniz este, dimpotrivă, în mod foarte fățiș, „Activul suprem“. „*Vitalitas aut, si movis, actuositas*“ este cea care constituie ființa ființării. Forța este tot atât de bine esența lucrurilor pe cât esența este forță : ea nu e ceva inert, ca „*veluti pictura in tabula mula*“ = „un fel de picturi mute pe o pânză“, spunea deja Spinoza², ea este, ca esență, *exigentia existentiae* („exigența existenței“), *praetensio ad existendum* („pretenție la existență“)³ = *ad influendum existentiam* = tendință de a se revărsa în existență. Până și esențele se activează deja spre existență și, în creație „atotputernicul [cuvânt] *Fiat*“⁴ dă undă verde din partea celui ce nu trebuie nici măcar să se activeze pentru a exista, având în vedere că este actual dintotdeauna.

Monada pe care am prezentat-o până aici global, așa cum se prezintă o carte închisă încă, se va deschide acum : 1) mai întâi în două (§ 12 și următoarele) ; 2) apoi, mai misterios, în trei (§ 48). Acestea sunt dipticul și tripticul monadei. Tripticul va fi imaginea Trinității creștine.

Dipticul monadei : percepție și apetitiune (§ 12 la 25)

Studierea paragrafelor 12 și 14 : am stabilit următoarele două puncte :

1) substanțele sau monadele sunt forțe în acțiune , 2) or, „*actio indiget temporis tractu*“.

Dacă analizăm acum acest *tractus temporis* de care are nevoie acțiunea, descoperim în mod natural că el trece de la o stare la o

¹ *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris, Vrin, 1974, p. 98.

² *Etica*, II, 49, notă ; trad. rom., p. 96.

³ *De rerum originatione*. P.S., VII, p. 303.

⁴ *Teodiceea*, § 52.

altă stare și că el este trecerea de la una la cealaltă. *Tractus* este corelația între *status* și *transitus*. De unde necesitatea de a studia monada: 1) ca *status*, stare; 2) ca *transitus de statu quodam in aliud statum*, trecere de la o stare oarecare la altă stare.

Leibniz va desemna starea monadei prin cuvântul tehnic *percepție*, iar trecerea prin cuvântul *apetițiune*. Deci monada se lasă mai întâi studiată conform dipticului *percepție – apetitiune*. Nu e greu de observat aici, în planul îndepărtat, analiza carteziană a sufletului ca *mens*, adică „percepție a intelectului” și „operație a voinței” deopotrivă. Dar dacă Leibniz e de acord cu Descartes în ceea ce privește fondul problemei, o face pentru a se despărți imediat de el în analiză. Într-adevăr, pentru Descartes, percepția și voința sunt, și una, și cealaltă, *modi cogitandi*. Ele sunt chiar două figuri esențiale ale lui *cogitatio*. Dar ce înseamnă *cogitatio*? „*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciî simus*”¹ = „Înțeleg prin cugetare tot ceea ce este în noi în așa fel încât să fim imediat conștienți de el”.

În percepție, un lucru apare *objective*, adică precum un obiect a cărui percepție „îmbrățișează” în același timp ansamblul și detaliul, cu mai multă sau mai puțină claritate și distincție.

Pentru Leibniz, aceasta înseamnă a reduce percepția la una singură dintre formele sale, adică la aceea pe care o ia atunci când ne face să observăm ceva. Descartes folosește sinonimic „a percepe (*percevoir*)” și „a observa” (*apercevoir*), confundând genul cu specificația sa cea mai remarcabilă. În realitate, orice *apercepție* este și percepție, dar inversul nu e adevărat. Ce este, așadar, percepția? Îmbrățișarea multiplicității și unitate. Pretutindeni unde există percepție există și o astfel de reprezentare, dar *apercepția* este și altceva, și anume „doar” conștiința.

Leibniz definește această îmbrățișare a multiplicității în unitate drept *expresie*, însă cuvântul nu e încă pronunțat în § 14. Vom anticipa totuși. Într-o scrisoare către părintele des Bosses, Leibniz scrie: „*perceptio nihil aliud est quam multarum in uno expressio*”². Ce înseamnă „expresie”? E un cuvânt care i-a dat multă bătaie de cap lui Arnauld în cursul schimbului de scrisori din 1686 cu Leibniz. Aceasta din urmă pune punctul pe i: „Un

¹ „Réponses aux deuxièmes objections”, A.T., IX, 124; Alquié, II, 586.

² 11 iulie 1706. P.S., II, p. 311 și 316: „Percepția nu este altceva decât expresia multiplului în unul”.

lucru *exprimă* un altul (în limbajul meu) atunci când există un raport constant și uniform între ceea ce se poate spune despre unul și despre celălalt. Acesta e modul în care o proiecție de perspectivă își exprimă geometricul¹. El spusese mai înainte că situarea unui oraș considerată dintr-un anumit punct de vedere exprimă planul său geometric. De exemplu, Parisul văzut de pe terasa de la Sacré-Cœur este o expresie a planului Parisului. O eclipsă este expresia geometrică a unui cerc deoarece, pornind de la cerc, se poate obține eclipsa ca proiecție. Doar că aici expresia nu este perceptivă, eclipsa nefiind percepția cercului a cărei expresie este. Pentru ca expresia să fie perceptivă, trebuie ca ea să fie *in uno*, adică în una din monade. Deci percepția este modul de expresie al monadelor.

Prin urmare, în loc să definească percepția prin a percepție (conștiință), cum face Descartes, Leibniz definește percepția drept un caz particular al expresiei, iar a percepția sau conștiința drept un caz particular al percepției.

Astfel, logic vorbind, percepția este un caz particular al expresiei. Dar cum, metafizic vorbind, monadele sunt fondul lucrurilor, rezultă că percepția este totuși fondul expresiei. Iată-ne din nou într-un cerc.

Întrevedem totuși ceva : la Descartes, percepția are drept fond conștiința ; la Leibniz, percepția are drept fond armonia și nu conștiința. A percepe înseamnă a fi în armonie. „Toate sunt în armonie“, spune Hipocrate². „Toate sunt în percepție“, ar putea spune Leibniz.

Să analizăm acum starea de trecere : aceasta înseamnă a face trecerea de la percepție la apetituine. Apetituinea lui Leibniz este într-adevăr, într-un sens, voința lui Descartes, dar numai într-un sens, în măsura în care apetituinea se află adesea în contrasens față de voință. Nu se poate spune că Lucreția vroia să fie violată de Tarquinius, și totuși apetituinea se îndrepta în acea direcție. Tot așa, va spune Leibniz, Tarquinius a fost rău în mod liber³, nu cu premeditare, ci spontan. Nici o constrângere, nici o necesitate nu l-a împins să facă ceea ce a făcut. „Bineînțeles, spune Leibniz,

¹ „Scrisoare către Arnauld, 9 oct. 1687, *Discours de métaphysique*, pp. 180–181

² *Monadologia*, § 61.

³ *Discours de métaphysique*, § 30.

el nu mai poate. Dar cine mai poate?“ Într-un anume sens, nici chiar Dumnezeu însuși nu mai poate, căci montarea divină a resortului tarquinian e cerută de perfecțiunea celei mai bune dintre lumile posibile, perfecțiune căreia Dumnezeu nu-i poate refuza existența – cel puțin dacă a acceptat să dea undă verde altor esențe decât el – fără a-și renega înțelepciunea, adică fără a se renega pe sine. Tarquinius nu a vrut să fie rău, nici Dumnezeu nu l-a vrut astfel, doar l-a văzut astfel. În *Nouveaux Essais*, Leibniz, gândindu-se poate la Tarquinius, scrie : „Noi nu vrem deloc să vrem, dar vrem să facem“¹. Apetițiunea este acest a vrea – să faci, care totuși nu vrea să vrea. Astfel, tot ce i se întâmplă monadei, i se întâmplă prin apetițiune, adică „prin propriile resurse“². Leibniz scrie de asemenea (vorbind de fapt despre corpuri, însă corpurile nu sunt corpuri decât monadic) : „fiecare suferă doar prin sine“³.

Apetițiunea, adică acțiunea internă care, împreună cu percepția, constituie monadic substanța, nu semnifică faptul că substanța ar merge încotro ar vrea ea, ci că, oriunde ar merge, chiar și acolo unde nu vrea să meargă, ea merge totuși în mod spontan. Apetițiunea înseamnă că, orice ar deveni substanța, „nimic nu este violent cu privire la ea“. Chiar și violul Lucreției a fost un viol fără violență. De o parte și de alta, apetițiunea este cea care a făcut totul, deși chiar în plină contrarietate a dorințelor. Toate acestea par oarecum bizare, însă lucrurile se vor lămuri mai bine când monada va fi împărțită în trei (ceea ce se va întâmpla în § 48 al *Monadologiei*).

Să ne întoarcem la sufletele separate. Pentru Leibniz, nu există materie în rigoarea termenului, ci substanță mai mult sau mai puțin brută. La urma urmelor, materialitatea e interpretată ca brutalitate ce poate chiar *recordatione carere*, să fie lipsită de memorie, dar nu și *perceptione carere*, lipsită de percepție. De unde : „*corpus est mens momentaneu seu carens recordatione*“⁴, maximă a tânărului Leibniz.

Tocmai prin acest raport cu brutalitatea monadică sufletul cuprinde în el zgomotul confuz al lumii întregi, în timp ce, prin

¹ Cartea II: 21. § 23.

² Scrisoare către Arnauld, 23 martie 1690, în *Discours de métaphysique*, op. cit., p. 199.

³ *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 76.

⁴ Scrisoare către Arnauld, noiembrie 1671, Prenant, p. 33 : „corpul reprezintă o minte, spontană, dar lipsită de memorie“.

culmea sa, el e mai degrabă un „mic Dumnezeu“ ocupat cu percepții distincte. Acesta este motivul pentru care – îi scrie Leibniz lui des Bosses – nici chiar îngerii nu sunt lipsiți de trup¹.

Ideea că Dumnezeu are o lume este întru totul distinctă, având în vedere că ea este însuși calculul celei mai bune dintre lumile posibile, așa cum se exercită el „*in lipsa originatione rerum*“, în însăși originea lucrurilor. Dumnezeu cunoaște lumea ca fiind în întregime calculată. Dimpotrivă, monada finită, ca finită, nu poate exprima distinct totalitatea lumii, căci ar însemna să refacă pe socoteala sa calculul din care s-a născut, deci să devină egala lui Dumnezeu, ceea ce constituie tentația prin excelență : „*Eritis sicut Dei*“² (= „Veți fi ca Dumnezeu“). Pentru Leibniz, tentația este pericolul prin excelență : „*periculum est facilitas mali*“³, unde „*facilitas dicitur a faciendo*“⁴. De aceea, la nivelul finitului, „Monada dominantă“ aderă în mod necesar la o „masă compusă dintr-o infinitate de alte monade ce constituie corpul propriu acestei Monade centrale“⁵. În cor pondența sa cu des Bosses, Leibniz merge până la a caracteriza drept *vinculum substantiale* (legătură substanțială), prin care „sufletul și corpul să alcătuiască un același subiect sau ceea ce numim o *persoană*“⁶. Doar prin „afecțiunile corpului“ sufletul central percepe ca un ecou zgomotul a tot ce există. Corpul semnifică prin urmare faptul că, în monada creată, percepția totului este, în cea mai mare parte, confuză și indistinctă.

Nu există suflet fără corp înseamnă : nu există cunoaștere distinctă fără cunoaștere confuză decât în Dumnezeu. Nu numai că sensibilitatea e departe de a fi gândită pornind de la corp ci, mai degrabă, corpul e cel interpretat pornind de la prezența necesară a sensibilității în interet în cazul substanței finite. Cu alte cuvinte, finitudinea ca finitudine este cea care pretinde sensibilitate.

Aici Leibniz se îndepărtează de Descartes și se află în drum spre Kant :

1) Descartes : sufletul e finit. El mai are pe deasupra un corp, a cărui acțiune asupra sufletului agra vează în mod sensibil

¹ Scrisorile din 20 septembrie și 4 octombrie 1706, *P.S.*, II, pp. 319–323 (trad. fr. de Christiane Frémont, *L'Être et la Relation*, Paris, Vrin, p. 95–96 și 98–99).

² *Geneza*, 3. 5.

³ „Pericolul constă în îngăduința față de rău“.

⁴ „Ceea ce se numește îngăduință se spune pornind de la a face“.

⁵ *Principes de la nature et de la grâce*, Paris, Garnier–Flammarion, 1996. *op. cit.*, p. 224.

⁶ *Theodicea*, § 59.

finitudinea acestuia din urmă. Deci poate exista finitudine fără să existe sensibilitate. Sensibilitatea, simplă consecință a unirii sufletului cu corpul, este accidentală (ca pentru Platon) deși de ea „depinde tot binele și tot răul din această viață”¹.

2) Leibniz, dimpotrivă : nu există finitudine fără sensibilitate, adică fără confuzia, măcar parțială, a cunoașterii. Sensibilitatea nu e accidentală, ci ține de esența monadei finite ca finită.

3) Kant : sensibilitate și finitudine sunt una, mai ales în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*. Dar cunoașterea sensibilă nu e nicidecum confuzie. Există într-adevăr o claritate specific estetică, și ea constă în vivacitatea impresiilor. De exemplu, spune Kant, eu văd foarte distinct pe cerul nopții Calea lactee. Eroarea lui Leibniz constă, după Kant, în faptul că a confundat sensibilitatea cu un „mod confuz al reprezentării”. Ea este, în realitate, „*eine eigene Art der Vorstellung*” = „un mod cu totul propriu de reprezentare”. Ea este chiar „sursă” (*Quelle*) de reprezentare. Dar esența acestei „surse” este receptivitatea către înseamnă pur și simplu că ceva este dat, adică de primit, în loc de a fi creat, construit sau produs (*hervorgebracht*) de cel ce nu e decât receptorul său. Așadar Kant va putea, într-o „Estetică transcendentă”, să-și pună întrebări cu privire la ce poate exista *a priori* în această receptivitate care devine, la el, statutul propriu al sensibilității. Așa se prezintă opoziția receptivitate – spontaneitate care domină întreaga *Critică a rațiunii pure*, receptivitatea cuprinzând chiar în ea o spontaneitate ce îi e proprie (în percepția spațio-temporală a sensibilului, spiritul este spontan). Întreaga meditație kantiană este aceea a spontaneității receptive ca statut esențial al reprezentării.

Dacă Leibniz critică prejudecata scolastică a sufletului separat prezentă și la Descartes (§ 14), este pentru a cădea el însuși în prejudecata carteziană a cunoașterii sensibile concepută ca o cunoaștere confuză.

Hegel : Kant cade la rândul său într-o prejudecată, și anume în prejudecata platoniciană a separării fenomenului de noumen. Kant se mărginește să juxtapună spiritul finit, căruia ființarea îi apare ca fenomen și spiritul infinit sau absolut, căruia aceeași ființare îi e prezentă ca noumen. Însă atunci spiritul absolut este „Activul suprem” al lui Leibniz, cel ce nu primește nimic, având

¹ *Traité des passions*, la sfârșit : tr. rom., *Pasiunile sufletului*, p. 172.

în vedere că el dă totul. Desigur, pentru Kant fenomenul și noumenul nu sunt două lucruri distincte, cel de al doilea ascunzându-se în spatele primului, ci două relații distincte ale aceluiași lucru¹, relația receptorului și relația platoniciană. Dar, pentru Hegel, aceste două relații sunt una, iar filosofia este pe de-a-ntregul teologie și „serviciu divin“ (*Gottesdienst*)². Spiritul finit este spiritul infinit în măsura în care el nu coincide încă în totalitate cu sine : „*Homo est Deus quatenus*“, „omul este Dumnezeu sub un anumit raport“, spunea Spinoza, – iar Jouhandeau : „A fost cât pe-aici să fim niște Dumnezei“ (*Imagini din Paris*).

Adevăruri logice și adevăruri de fapt (§ 31 la 38)

Monada concepută ca fiind cunoaștere și nu pur și simplu memorie. Leibniz distinge aici două principii (al identității și al rațiunii) și două tipuri de adevăruri (adevăruri de raționament și adevăruri de fapt). Să precizăm ce nu spune el în mod expres.

Tot așa cum adevărurile de raționament au drept rațiune (§ 33) identitatea predicatului cu subiectul, adevărurile de fapt, numite și contingente sau existențiale, au drept fundament principiul rațiunii (suficiente) și „maximele subalterne“³ care depind de el. Aceste maxime sunt cele ale unei „conveniențe“, dar „care își are și ea regulile și rațiunile sale“.

Însă în măsura în care această conveniență instituie încă un adevăr, rezultă că propozițiile ce exprimă acest adevăr trebuie să se prezinte astfel încât în ele „*praedicatum inest subjecto*; sau atunci eu nu știu ce este adevărul“⁴.

Există prin urmare două moduri ale propozițiilor de a fi adevărate, respectiv pentru predicat de a *inesse subjecto* = *nihil aliud esse quam subjectum* (căci *inesse* este *idem esse*). Leibniz le numește necesitatea și contingența. Certitudinea, care este numele cel mai potrivit al adevărului, e fie necesitate, fie contingență. „Să distingem între necesar și act“, spune Leibniz în § 408 din *Teodiceea*. Necesitatea e doar o parte din certitudine sau adevăr. Deci ea nu este decât un mod posibil pentru predicat de *inesse subjecto*.

¹ *Opus postumum*, tr. fr. de F. Marty, Paris, PUF, 1996, p. 144, 151, 153.

² *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947, t. II, p. 187.

³ *Discours de métaphysique*, § 17, la început.

⁴ Scrisoare către Arnauld, 4-14 iulie 1686, *Discours de métaphysique*, p. 121.

1) Într-un adevăr există necesitate atunci când el poate fi altfel decât este numai prin pierderea totală a sensului. Triunghiul este o figură a cărei sumă a unghiurilor este *în mod necesar* egală cu două unghiuri drepte. A nu accepta acest lucru ar însemna să se spună despre triunghi că nu e triunghi, ceea ce e lipsit de sens.

O astfel de necesitate se poate manifesta la rândul ei în două feluri : fie *imediat*, cum se întâmplă în axiome, fie *progresiv*, ca atunci când raționăm. Cu alte cuvinte, identitatea care fundează necesitatea adevărului atunci când el e necesar, poate fi prezentă fie într-un mod evident (pătratul este un dreptunghi), fie într-un mod voalat (*tecle*, spune Leibniz). Astfel : „Nu e un adevăr pe de-a-ntregul imediat că doi cu doi fac patru”¹. Cât despre identitatea trilaterului și a triunghiului, „aceasta nu e atât de identică pe cât pare, căci e nevoie de un pic de atenție pentru a vedea că un poligon trebuie să aibă tot atâtea unghiuri câte laturi”². Diferența între cele două cazuri : $2+2=4$ este adus la identitate, adică $2+2=2+2$, prin analiză. Triunghiul, dimpotrivă, apare ca trilater datorită „unui pic de atenție”. Analiza și atenția sunt două lucruri distincte. În acest „pic de atenție” despre care vorbește Leibniz își găsește locul și ceea ce Kant va numi „secretul” judecăților sintetice *a priori* („*Es liegt hier ein gewisses Geheimnis verborgen*”)³ = „Deci se ascunde aici un anumit mister”.

DIGRESIUNE : CONCRETIZAREA UNUI CONCEPT ABSTRACT LA KANT

În viziunea lui Kant, atenția nu e suficientă pentru ca triunghiul să apară ca trilateral : e nevoie de ceea ce el numește *construcție*. În limbajul lui Kant, a construi este unul din modurile posibile de a concretiza un concept abstract (adică de a-l face intuitiv), celelalte moduri fiind : a exemplifica, a schematiza, a simboliza. Câteva distincții sunt aici necesare :

a) Toate conceptele care se pot aplica experienței sunt exemplificabile. Un exemplu de cauzalitate va fi încălzirea unei pietre sub acțiunea soarelui. La fel, conceptul de câine îl are ca exemplu pe Médor etc.

¹ *Notreux Essais*, IV, 7, § 10.

² *Ibid.*, IV, 8, § 7.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 51.

b) Se lasă schematizate la propriu doar conceptele pe care Kant le va numi dinamice și a căror folosire o expune în „Analogiile experienței” (partea a treia din „Analitica principiilor”). E cazul conceptului de substanță sau a celui de cauzalitate, aceasta din urmă fiind cel mai dinamic dintre toate conceptele. A schematiza un concept înseamnă a-l sensibiliza, fără a-l deconceptualiza prin aceasta (ceea ce nu se întâmplă în cazul exemplului, care ne lasă în final în fața unui obiect individual). Cum e posibil acest lucru? În măsura în care sensibilitatea este, pentru Kant, atât sensibilitate pură (intuiție pură), cât și sensibilitate empirică (afecțiune). Ceea ce e pur în sensibilitate este structura sa spațio-temporală, și chiar mai mult structura sa temporală decât cea spațială, din moment ce timpul domnește asupra întregii experiențe, exterioare sau interioare, pe când spațiul nu e decât condiția, adică *puritatea* experienței exterioare. Deci, la modul ideal, a schematiza va însemna a găsi în proprietățile timpului ceva care să corespundă direct unui concept, așa cum urma lăsată pe apă corespunde direct corăbiei în mișcare. Schemele vor fi, în fiecare caz, un fel de siaj temporal al unui anumit concept. Astfel, conceptul abstract de cauzabilitate se lasă concretizat în mod direct, adică schematizat în *succesiunea constantă* a unui anume consecvent B în raport cu un anume antecedent A. În timp ce, pentru Descartes, cauzabilitatea de lasă cu atât mai bine gândită, cu cât se face mai mult abstracție de orice succesiune de cauze¹, pentru Kant, dimpotrivă, cauzabilitatea se lasă mai bine gândită prin succesiune, care este o proprietate *a priori* a timpului. Cât despre conceptul de substanță, schema sa este timpul însuși ca *permanență*. Într-adevăr, timpul nu încetează să se scurgă în permanență. Schema substanței este eoul, în ea, al permanenței timpului, pe când accidentele variază în voia timpului.

c) Dar există, printre conceptele intelectului, unul care are privilegiul de a se lăsa nu doar schematizat, ci și construit. Acesta e conceptul de cantitate. Diferența dintre construcție și schematizare constă în aceea că, dacă schematizarea este raportul cu timpul, construcția este raport cu spațiul. Deci, a construi un concept va însemna a-l exhiba direct în spațiu sub forma unei figuri. Cât despre cantitate, Kant o definește în mod abstract ca sinteză a omogenului ($A=B+C+D$), în opoziție cu cauzalitatea pe

¹ „Răspunsuri la al doilea șir de întămpinări”, trad. rom., p. 322.

care o definește în mod abstract ca sinteză a eterogenului (A este cauza lui B; deci B este eterogen față de A). Sinteza omogenului poate fi la rândul său, spune el într-o notă (capitală, cum sunt toate notele, „incidentele”) fie sinteză a agregăției (de exemplu atunci când se construiește un patrulater din două triunghiuri agregate sau când se descompune un poligon în triunghiuri), fie sinteză a coaliției care permite să se spună, de exemplu : lumina soarelui face cât aproximativ 200.000 claruri de lună. Deci, la modul abstract, sunt posibile două matematici : *mathesis extensorum* = geometria și *mathesis intensorum*, care constituie fondul a ceea ce Kant numește anticipațiile percepției (orice calitate = x este *a priori* un plus sau minus ceva).

Noțiunea de triunghi trimite la sinteza omogenului ca sinteză a agregăției. Pentru a avea un triunghi, trebuie ca un unghi să se adauge altui unghi, iar un al treilea celorlalte două. Dar una e să gândești triunghiul în abstract și alta să-l vezi în spațiu, ca pe o figură în care devine evidentă acea minune că triunghiul este totodată un trilater.

De unde situația specială a matematicii, care își construiește conceptele în timp ce fizica nu poate decât să le schematizeze.

d) În sfârșit, toate conceptele și îndeosebi cele care nu au nici un raport cu experiența, pot fi simbolizate. De exemplu, conceptul de suflet ca *πνεύμα* sau de Dumnezeu ca *pater*. Sufletul nu e un suflu, după cum nici Dumnezeu nu e un tată. Sau poate, vorba lui Bossuet: „Cum s-ar fi putut el sustrage deliciilor paternității?”

Fondul simbolismului, spune Kant, este analogia, cu condiția de a înțelege corect cuvântul: analogia „nu înseamnă, așa cum se ia cuvântul de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvârșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare”¹. „Bunăoară așa cum se raportează grija pentru fericirea copiilor la dragostea părinților, tot așa se raportează și mântuirea oamenilor la necunoscutul din Dumnezeu pe care-l numim iubire”².

Kant ia aici „analogie” exclusiv în sensul de *analogia proportionalitatis*, lăsând de-o parte *analogia attributionis* care era, pentru scolastici ce se inspirau din Aristotel, cealaltă figură a analogiei.

¹ *Prolegomene*, § 58, trad. rom., p. 162.

² *Ibid.*

În *Critica facultății de judecare* Kant va putea spune de asemenea despre frumusețe că ea e simbolul moralității, ceea ce nu înseamnă nicidecum că există în frumusețe o asemănare imperfectă cu morala, ci că între frumusețe și morală există o similitudine perfectă de raporturi. De exemplu, o pictură simbolizează cu atât mai bine moralitatea, cu cât e mai frumoasă, fără a fi nevoită să prezinte, ca pictura lui Greuze, subiecte morale.

Acest tablou complet al concretizării (adică al lui *Vor-stellung* devenind *Dar-stellung*: transformare a lui *vor* în *da*) nu figurează nicăieri la Kant, acesta oferind doar tablouri parțiale unde opune, de exemplu, schemă și simbol sau construcție și schematizare. De ce? Fără îndoială din același motiv pentru care nu există nicăieri, la sfântul Toma de Aquino, un tablou complet al analogiei, ceea ce înseamnă că analogia este însuși fondul tomismului. La fel, problema lui *Darstellung* este însuși fondul gândirii kantiene, așa cum subliniază Heidegger atunci când scrie, în *Kant și Problema metafizicii*, că scurtul și enigmaticul capitol despre schematism este „lăcașul cel mai intim”¹ al întregii *Critici a rațiunii pure*.

Să revenim la Leibniz.

2) Dar dacă necesitatea este un mod esențial al adevărului, ar însemna totuși să facem din ea un idol dacă am lăsa-o, așa cum face Spinoza de pildă, să devoreze în întregime adevărul. În viziunea lui Leibniz, spinozismul este idolatria necesității. La fel va gândi și Kant: spinozismul n-a știut să integreze în adevăr ceea ce Kant va numi „legalitatea contingenței” (*die Gesetzmäßigkeit des Zufälligen*). E contingent ceea ce e adevărat, fără ca totuși contrariul să fie absurd. Adam a mâncat fructul pomului, dar contrariul nu este lipsit de sens, așa cum ar fi un triunghi care ar avea mai mult de trei laturi. Tot așa, Cezar a trecut Rubiconul, iar Leibniz a fost lăsat în Germania de suveranul său devenit rege al Angliei. Aceste propoziții existențiale nu sunt mai puțin adevărate decât propozițiile geometrice. Dacă sunt adevărate este pentru că în ele „*praedicatum* *mest* *subjecto*”; sau atunci eu știu ce este adevărul”².

Dar atunci, sunt ele reductibile la identitate? „*Nein, lieber Mensch, nicht also!*” („Nu dragul meu, nu e așa!”) – cum spunea Luther celor ce credeau că din moment ce mântuirea depinde de

¹ Heidegger, *Kant et le Problème de la métaphysique*, §18, trad. fr. de A de Waelhens și W. Biemel, Paris, Gallimard, „Tel”, 1994, p. 147.

² Serisoare către Arnould, 4–14 iulie 1686. *Discours de métaphysique*, p. 121.

credință și nu de acțiuni, puteau să se bucure de viață în voie – căci identitatea lor rezultă ea însăși dintr-un calcul metafizic după care ea își dobândește rațiunea de a fi *ex sola divinamente*, numai din spiritul divin. Natura sau identitatea creaturilor depinde într-adevăr, de un Dumnezeu care „a privit lumile posibile și a ales-o pe cea mai bună dintre ele”¹. Identitatea fiecărei creaturi depinde astfel de apartenența sa la cea mai bună dintre lumile posibile pe care nu face decât s-o exprime conform punctului său de vedere. Or, lumea e una cu concentrarea în fiecare a elementelor sale dintr-un întreg a cărui varietate e infinită, adică despre care se va găsi întotdeauna ceva „de remarcat”.

Deci, dacă Cezar a trecut Rubiconul, aceasta s-a întâmplat deoarece Cezar e Cezar, exact așa cum suma unghiurilor unui triunghi e egală cu două unghiuri drepte tocmai pentru că triunghiul e triunghi – „sau atunci eu nu știu ce este adevărul”. Dar pentru noi este mult mai greu să înțelegem ceea ce este Cezar, altfel spus ființa lui Cezar, decât ființa triunghiului, căci ea învăluie infinitul, în timp ce ființa triunghiului se reduce la intersectarea două câte două a trei linii drepte, ființa lui doi reducându-se ea însăși la $1+1$, iar cea a lui trei la $2+1$. Dacă fondul adevărului este în mod universal identitatea sau, cum ar spune Montaigne, dacă „adevărul trebuie să aibă o singură față peste atotcuprinsul”², există totuși între adevăr și identitate „o mare diferență”, îi spune Leibniz lui Arnould, după cum identitatea este sau nu este termenul unei reducții posibile. Reductibil înseamnă transformabil în identitate printr-un număr finit de substituiri. De exemplu, $2+2=4$ se reduce la $2+2=2+2$, printr-un număr finit de substituiri.

Dar, deși Cezar trecând Rubiconul e reductibil la Cezar aflat pe punctul de a-l trece, el însuși reductibil la cel ce era pe punctul de a fi pe punctul de a-l trece etc., căci e vorba de același Cezar care mai întâi cucerește Galia, apoi trece Rubiconul, nu se va putea ajunge niciodată, urmând astfel seria, la o *ratio ultima* de tipul $2+2=2+2$. Căci rațiunea seriei este ea însăși ieșită din comun, iar această rațiune excepțională este cea care fundează seria unde consecventul nu încetează să trimită la un antecedent, iar acest antecedent nu este el însuși decât consecventul unui alt antecedent etc. Se poate spune prin urmare, împreună cu Leibniz,

¹ *Tendances*, § 414.

² *Essais*, II, 12. „Apologia lui Raymond Sebond”, tr. rom. p. 153.

că în definiția universală a adevărului prin inerenta predicatului față de subiect, adică *hic* (aici și nu în altă parte), „*latet arcanum mirabile a quo[...]* *essentiale discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur*”¹, *arcanum mirabile* reducându-se el însuși la coexistența reductibilului și a ireductibilului în sânul aceleiași naturi a adevărului care este în fondul său identitate.

În cazul adevărilor pur logice ne aflăm în chiar sânul reducerii la identitate, fiecare dintre propozițiile a căror progresie de la una la cealaltă constituie raționamentul, fiind logic aceeași cu precedentă. Dimpotrivă, în cazul adevărilor existențiale, reducerea nu se produce niciodată, nicăieri. Cezar trecând Rubiconul este același Cezar cu cel aflat pe punctul de a-l trece, dar a trece Rubiconul nu se reduce la ceea ce îl precede, adică la a fi pe punctul de a-l trece. Căci o dată ajuns la Rubicon, Cezar poate foarte bine, fără nici o contradicție, să rămână pe mal spre a se preschimba, de exemplu, într-un pescar cu undița.

Aceste două figuri ale adevărului care apar la Leibniz ca două expresii ale aceleiași fețe – „fața asemănătoare și universală a adevărului” despre care vorbea Montaigne – sunt gândite de Leibniz prin analogie cu numerele comensurabile și cu numerele „surde”, ale căror constituenți se succed la infinit într-o ordine aparent oarecare. De exemplu $= 3,141592\ 6... \text{ etc.}$, în opoziție cu o progresie ca 1, 2, 3, 4, 5 etc., etc., unde aceeași „rațiune”, cum se spune, (+1), permite trecerea de la un termen la altul, cel de al doilea fiind în întregime determinabil pornind de la primul sau de la precedentul.

Putem totuși face următoarele două observații:

a) În însăși lumea reductibilității propozițiilor, și anume cea a matematicii, bunătatea divină a lăsat să treneze, dacă putem spune așa, câteva „eșantioane” de ireductibilitate, ca pentru a ne reaminti că reductibilitatea nu e ultimul cuvânt al adevărului. Tocmai acestea sunt numerele „surde” ca π sau $\sqrt{2}$.

b) Dar, pe de altă parte, este adesea posibil să se reprezinte astfel de numere care tind spre infinit prin serii regulate ce se supun unei legi de serie. Astfel, spune Leibniz:

¹ *Primae veritates*, cf. *Opusculs et Fragments inédits*, p. 519: „*azce minunatul secret în care e cuprinsă [...] marca distinctivă esențială între adevărurile necesare și cele contingente*” (tr. Couturat, „*Sur la métaphysique de Leibniz*”, 1902, reprodus în „*Revue de métaphysique et de morale*”, nr. 1, 1995, p. 8).

$\pi/4 = 1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9 \dots$, această serie alternantă a opusului numerelor impare oscilând mereu în jurul lui $22/7$, apropiindu-se din ce în ce mai mult de el, fără însă a-l atinge vreodată. Astfel, deși π se sustrage calculului nostru, se poate totuși spune despre seria care îi corespunde: „*tota satis mente perceptitur*”¹ = „ea este în întregul ei suficient înțeleasă de spirit”. Există, de altfel, o altă posibilitate de a se reprezenta matematic ceea ce înfășoară infinitul, și anume aceea de a scrie, așa cum face Pascal : $\int x \, dx = x^2/2$. Aceste două posibilități, ce nu trebuie confundate (calculul seriilor și calculul infinitezimal)², se prezintă ca două căi conform cărora „*transitus datur a rebus mathematicis ad substantias reales*”³ – „există trecere de la lucrurile matematice la substanțele reale”.

Nu numai că există în matematică urme analogice ale realității, dar există analogie între ceea ce poate o matematică reînnoită (a cărei natură nu fusese bănuită de Descartes) și ceea ce are loc în *ipsa rerum originatione*.

PRINCIPIUL RAȚIUNII ȘI MAXIMELE SUBALTERNE

Dualitatea leibniziană a principiului identității și a principiului rațiunii le va părea prea subtilă celor ce vor face legătura între Leibniz și Kant, în pofida faptului că ambele principii sunt fundate pe identitate. Wolff, de exemplu, va crede că poate reduce principiul rațiunii la principiul identității. Kant ne semnalează această reducere în *Noua explicare a primelor principii ale cunoștinței metafizice* (*Nova Dilucidatio* 1755) : Wolff, urmat de Baumgarten, inventatorul esteticii, raționează astfel : „Dacă A nu are rațiune, aceasta vrea să însemne că rațiunea lui A ar fi nulă, deci că nulitatea ar fi ceva, fiind rațiunea lui A – ceea ce e contradictoriu”⁴. E ca și cum ai spune, ca Platon în *Euthydemus* : „Tu îți bați câinele, adică acest câine care este al tău, dar cum pe de altă parte el este tată, el este în același timp al tău și tată, deci îți bați propriul tată atunci când îți bați câinele”⁵. Kant preferă să spună : a caracteriza

¹ *De vera proportionem circuli. Leibnizens mathematische Schriften*, t. VII, p. 120.

² Cf. anexa 1 : „Calculul seriilor și calculul infinitezimal la Leibniz”.

³ *Elementa rationis*, în *Opusculs et Fragments inédits*, op. cit., p. 342.

⁴ Ak., I, 397.

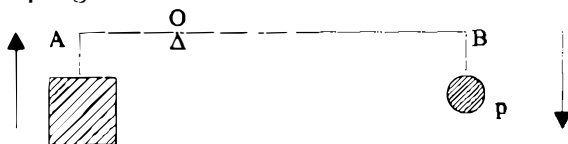
⁵ Trad. modificată, rezumând dialogul din 298d-e.

pe cineva drept fiul nimănui nu înseamnă nicidecum că nimeni este tatăl său, căci atunci ar exista într-adevăr o contradicție. Kant consideră deci drept nulă și neavenită reducerea wolffiană a rațiunii la identitate, iar această ireductibilitate este o prefigurare îndepărtată a ceea ce vor fi, în *Critica rațiunii pure*, judecățile sintetice *a priori*.

Mai rămâne de examinat o întrebare : cum ne putem servi (*uti*) de principiul rațiunii din moment ce nu putem : 1) nici să urmărim la infinit seria stărilor ce constituie istoria fiecărei substanțe; 2) nici să înțelegem calculul divin ce fixează pentru fiecare monadă legea sa de serie?

Singura soluție rezonabilă este de a specifica sau de a preschimba principiul adecvării, care este principiul rațiunii, în maxime ale interpretării. Platon spunea, la sfârșitul lui *Philebos* : „atunci, dacă nu putem vâna binele (*τὸ ἀγαθόν*) cu ajutorul unei singure specii, să luăm, dimpotrivă, trei laolaltă – frumusețea, proporția și adevărul”¹. La fel Leibniz : raționalul al cărui fond ne scapă este în mod rațional frumusețea și simetria. Dar el este totodată economie și continuitate. În concluzie : simetrie, economie și continuitate.

1) Simetrie : principiul simetriei, extras dintr-un presentiment al fondului lucrurilor, este deja acela care îl călăuzea pe Arhimede fără ca acesta s-o știe atunci când enunța simetric legile echilibrului referitor la pârghie :



$$P \times OA = p \times OB$$

Simetria nu e reductibilă la identitate. Ea este mai degrabă armonică decât pur logică, dar poate fi găsită cam peste tot în natură, îndeosebi în optică : când razele luminoase sunt reflectate de o oglindă plană, ele par să vină dintr-o imagine simetrică a obiectului din care vin în realitate.

¹ *Philebos*, 65a.

2) Economie : aici, căutarea cauzei simetriei va permite să se profileze o nouă față a principiului rațiunii. Astfel, dacă imaginea este simetrică cu obiectul, aceasta se datorează faptului că traseul real al razelor luminoase e isoscel. Or, în cazul reflexiei, traseul isoscel este traseul cel mai scurt de la un *punctum radians* (focar) la un *punctum illustrandum* (punctul de iluminat). Acest principiu al economiei care, în cazul reflexiei, coincide cu principiul simetriei, acționează totuși independent de simetrie în cazul refracției, unde el dă legea sinusurilor, așa cum foarte bine a înțeles-o Fermat.

Principiul economiei, care guvernează de asemenea crearea rațională a celei mai bune dintre lumile posibile și realizează *maximum effectum minimo sumptu*, maximum de efect cu minimum de cheltuială, este în fond un principiu al unicității. Prin urmare, cele care au privilegiul de a constitui o situație unică sunt maximum-ul și minimum-ul. Fermat știa deja acest lucru : există, spunea el, o infinitate de moduri de a plasa un punct P pe o dreaptă AB, dar există unul singur de a-l plasa astfel încât $PA \times AB$ să fie maximum, și anume de a-l plasa chiar în mijlocul lui AB. S-ar putea obiecta : există două moduri de a-l plasa astfel încât $PA \times PB$ să fie minimum, și anume în A sau în B. Dar aceste două moduri sunt simetrice și se reflectă unul pe altul. Prin urmare, cea mai bună dintre lumile posibile este în mod necesar unică, din moment ce ea este corelația dintre un maximum și un minimum. Acesta e motivul pentru care Dumnezeu a putut alege fără a ezita. *Fiat!* a spus el. În § 416 din *Teodiceea*, Leibniz scrie așadar, când Pallas îl duce pe Sextus să viziteze palatul lumilor posibile : „Locuințele erau organizate piramidal; deveneau din ce în ce mai frumoase pe măsură ce se apropiau de vârf și reprezentau lumi tot mai frumoase. Au ajuns în cele din urmă la cea din vârf, care încheia piramida și era cea mai frumoasă din toate; căci piramida avea un început, dar nu și o bază : ea se lărgea la infinit“.

3) Continuitate. Simetrie și economie, economia fiind subiacentă simetriei, iată deja două principii ce ne pot servi drept busolă (*directio magnetica*) spre a ne orienta în explorarea „imensei subtilități a lucrurilor“¹. Dar există un al treilea, încă și mai important, căci este subînțeles în chiar principiul economiei, soluțiile

¹ *Nouveaux Essais*, prefată, *op. cit.*, p. 40.

cele mai puțin economice apropiindu-se din ce în ce mai mult de soluția cea mai economică : principiul continuității. Adevărul îi este esențială gradația. Principiul continuității este cel împotriva căruia Descartes, cu mania sa de a tăia ceea ce se cuvine a fi deznodat, a păcătuț cel mai mult. În *Principiile filosofiei*, enunțul legilor ciocnirii corpurilor este în infracție aproape permanentă cu continuitatea din care Descartes nu a știut să facă un obiect al gândirii. Într-adevăr, nu mergea el până la a spune despre viteza dobândită progresiv de un corp în cădere liberă : „*acquiritur in tempore inaequale sumpto*”¹ = „ea se dobândește în timpul luat *grosso modo*”? Prin aceasta, Descartes refuza de la început orice înțelegere a forțelor vii, având în vedere că ele sunt, spune Leibniz, ca $\int x \, dx$, unde x e viteza. Leibniz recurge în permanență la principiul continuității, principiu pe care se întemeiază toată fizica, în măsura în care aceasta nu se lasă cu adevărat matematizată decât în conformitate cu legile analizei infinitezimale, singura care „ne-a dat mijlocul de a alia geometria și fizica”², permițându-ne să înțelegem în ce sens „concretul nu este ca atare decât pentru abstract”³. Dar tot numai acest principiu este cel ce ne permite să înțelegem, în degradeul său, raportul dintre clar și confuz, pe care orice monadă îl cuprinde în sine ca neliniște multiplă a dorinței. În sfârșit, el e cel ce susține afirmarea plinului ca teză metafizică față de care afirmarea carteziană a plinului în lumea materială e doar derivativă.

Critica kantiană va reține principiul continuității ca fond ultim al naturii fizice : „*in mundo non datur saltus, hiatus, casus, fatum*”⁴. Dar de aici el va pătrunde în biologie (Lamarck, Darwin) și în istorie (Hegel). Pretutindeni, bruschețea aparentă nu e decât masca unei continuități secrete.

Doar în zilele noastre știința se va îndrăgosti de discontinuitate într-atât, încât va înceta să considere continuitatea ca fiind fundamentală. Va rezulta de aici o slăbire a determinismului, acesta fiind legat, de la Leibniz încoace, de ghidajul tuturor elementelor naturii prin ecuații diferențiale (cele ale lui Newton sau Laplace). Însă compensarea acestei slăbiri prin creșterea constantă a statisticii, departe de a diminua calculabilitatea

¹ Scrisoare către Mersenne, 11 octombrie 1638, Alquié, II, p. 106.

² *Nouveaux Essais*. IV, 3, § 26.

³ *Ibid.*, II, 4, § 5.

⁴ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 236.

fenomenelor, o exaltă, dimpotrivă, grație unei noi „împărțiri” matematice a naturii, prin care obiectivarea globală triumfă cu atât mai mult cu cât individualitatea se estompează mai tare. *Homo aleator* în care s-a transformat *homo mathematicus* (cf. Bachelard¹) devenit fizicianul modern, nu mai joacă nicidecum „cap sau pajură, soluția problemelor de fizică” (Langevin), ci știe să se descurce atât de bine cu hazardul ale cărui legi directe le cunoaște în profunzime, încât devine capabil de o precizie cu atât mai mare cu cât simțul comun îl crede condamnat la a rămâne imprecis. Dacă el este imprecis în ceea ce privește individualitatea elementelor, el este cu atât mai stăpân pe configurațiile globale, adică pe fenomenele observabile. Fizica indeterministă nu se află în slujba unei indeterminări, ci a unei determinări superioare celei de care era capabil determinismul, exact așa cum Elvira, în *Tartuffe*, se simte cu atât mai sănătoasă cu cât e mai slăbită atunci când i se ia sânge :

„Văzând ea că răul crește, crește,
Primi să-i lase sânge, a suferit, firește,
Dar parcă, știi, cu mâna veninul i-a luat”².

Teologia lui Leibniz (§ 38 la 60)

Paragrafele de la 38 la 60 expun dintr-o perspectivă teologică ceea ce paragrafele de la 1 la 38 expuseseră din perspectivă ontologică. De ce? Deoarece, așa cum am spus la început, *Monadologia* e un *compendium metaphysicae*, un rezumat de metafizică. Or, metafizica are, în esență, o structură onto-teologică. De ce? Răspuns : în nici un caz nu Leibniz este cel căruia trebuie să i se pună această întrebare, având în vedere că ea apare pentru prima oară ca întrebare la Heidegger (*Ce este metafizica?*, 1929) și începe să fie tematizată abia mai târziu (*Hegel și conceptul de experiență*, 1945), urmând a fi transferată asupra limbajului în conferința prin care, într-o zi când zăpezile prindeau a se topi în Pădurea Neagră, Heidegger pune capăt activității sale de profesor (*Structura onto-teologică a metafizicii*, 1957).

¹ *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, PUF, 1971, p. 59 și 119.

² *Tartuffe*, I, 4, tr. rom. de A. Toma, București, Ed. Albatros, 1987.

Deci, ce este metafizica? Este, spune Aristotel care nu folosește încă acest cuvânt ce va fi doar un cuvânt al editorului său (Andronicus din Rodos) și nu unul al autorului (Aristotel), studiul ființării în ființă sa (Aristotel spune: „prin ce [ἧ] ea este ὄν”). Metafizica se desprinde așadar de ființare pentru a avea o vedere asupra ființei ființării. Din acel moment, ea se mișcă în diferența dintre ființă și ființare. Dar ființa pe care o are în vedere metafizica lui Aristotel are particularitatea de a-i apărea acestuia în același timp ca o natură comună tuturor celor ce ființează și ca o concretizare de „genuri” în unitatea unui întreg. Ființa este în același timp, spune Aristotel, ceea ce *καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων*¹ = ceea ce este afirmat în modul cel mai universal despre toate lucrurile, și despre care se cuvine a se spune: *ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν*² = „ceea ce se află în imposibilitatea de a sălășlui în tot”. Ființa este așadar ceea ce se spune în mod universal despre toate ființările și ceea ce nu sălășluiește decât în acelea dintre ființări care corespund mai bine decât celelalte naturii ființei. Ea este nu numai o natură comună ființării, ci și un anumit nivel al ființării.

Dar acest nivel al ființării nu e în mod necesar o ființare care le învinge pe toate celelalte. Ea spune mai degrabă de unde provin ființările al căror număr nu este fixat din punct de vedere metafizic, deci o proveniență, un *γένος*. De unde ieșiți voi? Astfel gândește Aristotel atunci când îi gândește pe zei pornind de la divin, exact așa cum gândește *φύσει ὄντα* pornind de la *φύσις*³, adică de la *κίνησις*. După Aristotel, în lumea ființei totul se etajează pornind mai degrabă de la o necesitate internă a ființei, în măsura în care aceasta diferă de ființare, decât de la supremația unei ființări anume. Teologia sa, pe care ar fi mai exact s-o numim, așa cum face Heidegger, „teiologie”, menține ca esențială supremația, chiar în ființa supremă, a verbalului asupra nominalului. Transformarea „teiologiei” în „teologie” este esențialmente scolastică. Ea rezultă mai puțin dintr-o meditație asupra ființei ca ființă cât dintr-o fidelitate față de textul Scripturii care începe prin a ne revela că „la început Dumnezeu a creat cerul și pământul”. După cum spune sfântul Bonaventura, filosofia, adică studiul ființei ca ființă,

¹ *Metafizica*, I, 2, 1053 b 20–21.

² *De generatione*, II; 10, 336b 31.

³ A se vedea mai jos digresiunea asupra noțiunii de natură la Aristotel.

nu putea „ajunge până acolo“. Dar, o dată ajunsă acolo cu ajutorul Scripturii, filosofia rămâne, se instalează și consideră drept adevăr intrinsec ceea ce, în realitate, i-a fost dat din exterior. Din această cauză, unul din exercițiile favorite sau, cum spun muzicienii, una din „părțile obligatorii“, va fi să dovedească existența lui Dumnezeu.

O astfel de dovadă nu va înceta de altfel să se transforme istoric o dată cu sensul însuși al cuvântului „dovadă“. A dovedi înseamnă a demonstra. A demonstra înseamnă a face să se vadă ceea ce era știut până atunci doar *ex audita*. Zeii greci nu se lasă demonstrați, pentru că esența lor constă în a fi văzuți, cum remarcă Hegel. Dar demonstrația se referă întotdeauna la o anumită interpretare a adevărului. Pentru filosofi greci, adevărul mai era încă lucrul însuși dezvăluindu-se ca prezență (*οὐσία = παρουσία*) în apariția unui chip (*εἶδος*). Este ceea ce înțelegeau când pronunțau cuvântul *ἀλήθεια*. Dar, pentru scolastici, adevărul devine adevare a gândirii și a lucrului, adevare ea însăși garantată gândirii umane nu doar de senzație ci, mai mult încă, de coerență formală a raționamentului, fie că era vorba, ca la sfântul Anselm, de raționamentul pur logic sau, ca la sfântul Toma, de raționamentul cauzal. Dacă demonstrația pur logică, adică anselmiană, a existenței lui Dumnezeu precedă cu două secole demonstrația sa cauzală, adică tomistă, acest lucru se datorează faptului că sfântul Anselm cunoștea doar *Logica* lui Aristotel, în timp ce sfântul Toma va cunoaște, grație arabilor, *Fizica* sa.

Dar filosofia, devenită carteziană, își modernizează conceptul de adevăr transferându-l din planul scolastic al adevărării în planul cu totul nou al certitudinii. Pentru Descartes, adevărarea nu mai e decât o definiție nominală a adevărului (scrisoare către Mersenne, 16 octombrie 1639¹), al cărui fond real e certitudinea. Certitudinea carteziană nu este, așa cum se spune cu prea mare ușurință, o apropiere subiectivă a adevărului, ci fondul intrinsec, proprietatea esențială a adevărului însuși, care presupune la rândul său reducerea oricărui obiect la ceea ce Spinoza va numi „norma ideii clare și distincte“. Descartes nu vorbea încă de normă, ci de folosirea rațiunii care îi permitea „să conceapă mai clar și mai distinct“². Acest model al adevărului înțeles ca fiind certitudine era de altfel împrumutat de la metoda matematicii ce se întemeiază

¹ Alquié, II, p. 144.

² *Discurs asupra metodei*, trad. rom., p. 51.

pe „adevărata ordine” și pe „certitudinea regulilor”. Dacă certitudine înseamnă apropiere subiectivă a adevărului, ceea ce scrie Descartes nu are nici un sens. A demonstra existența lui Dumnezeu va însemna prin urmare a face din propoziția „Dumnezeu există” ceva „cel puțin tot atât de cert [...] cum nu ar putea fi nici una dintre demonstrațiile geometriei”¹.

Această reducere a adevărului la certitudine este complet străină scolasticilor. Nu că Dumnezeu pe care îl demonstrează ar fi incert. El nu e nici cert, nici incert, căci atunci ar fi cartezian, or el este în mod fundamental altul, având în vedere că certitudinea nu a devorat încă adevărul.

Atâta timp cât o gândire se va servi de cuvintele „adevăr”, „certitudine”, „demonstrație” ca de niște etichete universale ce pot fi lipite oriunde (filosofie așa-zisă „generală”: există chiar o diplomă cu acest nume!), atâta timp cât ea va rămâne străină mutației ascunse ce se produce neîncetat în ele, ea va putea filosofa în voie, dar încă nu va gândi cu adevărat. Iată de ce Heidegger va putea scrie, la sfârșitul *Scrisorii despre umanism*: „mai puțină filosofie, însă mai multă grijă față de gândire; mai puțină literatură, însă mai multă cultivare a cuvântului”².

Sfântul Toma demonstra existența lui Dumnezeu urmând cinci „căi” (*viae*) reunite într-un text foarte scurt, la începutul lucrării sale *Summa theologiae*: „*Utrum necesse est demonstrare Deum esse*”³. Descartes o demonstrează mai pe-ndelete prin trei argumente dintre care cel de al doilea, spune el, nu e decât o reluare „mai palpabilă” a primului. Rămân deci două argumente pe care le numește el însuși *a perfectionum excessu* („pornind de la un exces de perfecțiuni”) și *a peculiari Dei proprietate* („pornind de la o proprietate particulară a lui Dumnezeu”)⁴. Ordinea lor este valabilă. Domnii Guérout și Gouhier discută încă și azi pentru a ști dacă unul dintre argumente e mai important decât celălalt. Leibniz procedează în mod diferit. În § 38 din *Monadologia* el îl face mai întâi pe Dumnezeu să apară în perspectiva principiului rațiunii, ca *ultima ratio* (*Deus est ratio ultima*) – ca „rațiunea ultimă a lucrurilor”. Dar același Dumnezeu nu va întârzia să reapară în

¹ *Ibid.*, pp. 65–66.

² Trad. rom., p. 342.

³ „E necesar să se demonstreze că Dumnezeu există?”

⁴ *Natae in programma*, A. T. VIII, 362–363; Alquié, III, pp. 812–813.

§ 44 și 45 cu un alt chip ce corespunde celui pe care îl avea în dovada carteziană *a peculiari Dei proprietate*. În sfârșit, există un al treilea chip al lui Dumnezeu, o a treia dovadă a existenței sale care, deși este, spunea Leibniz în 1695, „de o claritate surprinzătoare”¹, nu e reluată în mod expres în *Monadologia* din 1714. Acest al treilea Dumnezeu, același cu ceilalți doi, este Dumnezeul armoniei prestabilite. Există prin urmare la Leibniz nu cinci căi, nici două dovezi, ci trei demonstrații ale existenței lui Dumnezeu. Nu trebuie atunci să ne mire faptul că atunci când face, în „Dialectica transcendentă”, totalul tentativelor istorice de a dovedi existența lui Dumnezeu, Kant spune că ele se reduc la trei: 1) argumentul fizico-teologic (Dumnezeul armoniei); 2) argumentul cosmologic, acela din § 38 al *Monadologiei*, pe care Leibniz îl va numi în § 45 argument *a posteriori* (Dumnezeu ca rațiune ultimă a lucrurilor a căror „imensă subtilitate” este pe măsura unei lumi); și 3) argumentul pe care îl numește ontologic și care este, asemeni celui al sfântului Anselm sau celui al lui Descartes, *a peculiari Dei proprietate* și, în sfârșit, asemeni celui de al doilea argument al lui Leibniz, un argument *a priori*.

PRIMA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Dumnezeu ca *ultima ratio rerum*. Dumnezeu apare aici, și este prima sa apariție monadologică, doar în perspectiva principiului rațiunii. Existența lui Dumnezeu are deci, ea însăși, o presuposiție: principiul rațiunii. Dumnezeu nu există aici decât în virtutea principiului rațiunii. Să fie deci principiul rațiunii mai puternic decât Dumnezeu însuși, din moment ce acesta îi datorează existența? Totuși, Dumnezeu nu datorează nimic nimănui. Să fie oare Leibniz prins într-un cerc? Fără îndoială. Așa s-a întâmplat și cu Descartes. A fi prins într-un cerc de acest gen nu este totuși simptomatic pentru ceea ce Rimbaud va numi o „slăbiciune a creierului”². Mai degrabă a nu ajunge până acolo este un semn de slăbiciune a creierului (cf. „micii lătrători ai jurnalismului”). Dumnezeu apare deci în perspectiva principiului rațiunii. Dar ce este acest principiu al rațiunii? Un lucru? sau un non-lucru? Un

¹ *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 75.

² *Une saison en enfer*, în op. cit., p. 110.

nimic? El este într-adevăr un nimic pornind de la care se va ivi lucrul lucrurilor, adică nici mai mult nici mai puțin decât Dumnezeu. Nu ne putem împiedica să nu ne gândim la viziunea prorocului Ilie (I Regi, 19, 11–12) care îl va încânta pe Schelling¹ : „Și înaintea Domnului a trecut un vânt tare și puternic [...]. Domnul nu era în vântul acela. Și după vânt a venit un cutremur de pământ, a venit un foc; Domnul nu era în focul acela. Și după foc a venit un susur blând și subțire : *κακεῖ Κύριος*, Domnul era acolo“. Dumnezeu îi apare lui Ilie în nimicul unui susur blând. La fel se manifestă el metafizic și în meditația lui Leibniz.

Remarcabil este modul în care Dumnezeu se manifestă în susurul principiului rațiunii. În acest susur, spune Leibniz, auzim distinct cuvintele : „Nu există decât un singur Dumnezeu și acest Dumnezeu este suficient“ (§ 39). Prima parte a propoziției : „Nu există decât un singur Dumnezeu“ e lesne de înțeles prin transformarea teologică a teologiei lui Aristotel, transformare ce reprezintă eclipsa scolastică totală a gândirii lui Aristotel. Dar cea de a doua parte? După toate aparențele, Leibniz nu spune că un singur Dumnezeu e suficient și că un altul ar fi în plus. El spune că acest Dumnezeu care este unul singur (*μόνος*), Dumnezeul monoteismului, în timp ce monadele sunt mai multe, e suficient spre a funda această pluralitate. Faptul de a fi suficient implică necesitatea; totuși, faptul de a fi suficient este o reducere a necesității, căreia îi conferă o eleganță mai bine ajustată. În viziunea geometrilor, o condiție necesară devine suficientă atunci când această condiție, fiind pusă, ea antrenează în mod logic după sine lucrul a cărui condiție necesară era : joc de balanță. Dimpotrivă, a fi dreptunghi reprezintă, pentru pătrat, o condiție necesară, dar nu suficientă.

DIGRESIUNE : *φύσις* DUPĂ ARISTOTEL

Cum caracterizează Aristotel *φύσις*? Ca un *γύνος* care nu este aici o calitate comună și abstractă, ci, dimpotrivă, substanța de unde ies *φύσει ὄντα*. Problema e cu atât mai complicată cu cât, în *Organon*, Aristotel caracterizase *γύνος* drept ceva aflat încă și mai

¹ *Les Âges du monde*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris. Aubier. 1949, p. 149.

departe de substanța primă (οὐσία πρώτη) decât εἶδος care, în opoziție cu ceea ce credea „scumpul meu dascăl și prieten Platon” (Amicus Plato...), nu este el însuși decât o substanță secundă (οὐσία δευτέρα). În *Organon*, substanța primă este τὸδε τι = „un ceva aici de față”. Prin trecerea la *Fizica*, se produce un viraj secret în interiorul lui τὸδε τι însuși, care este acum mai degrabă γένος decât „acest om sau acest cal”. Substanța și-a schimbat locul, fără ca Aristotel să fi prevenit pe cineva. Nimic mai pirateresc, și cei ce calcă apăsător pe urmele sale...

Se poate spune că, decizându-se de sine și de propriul debut (= *Organon*, prea puternic marcat de poziția sa contra lui Platon), Aristotel gândește mai aproape de Parmenide : Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο ἀμῆ εἶναι μῆντα¹ = „Căci nicidecum vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt”.

Ce sunt aceste μῆ εὐόντα? *Poemul* le numește și τὰ δοκοῦντα. Aparențe? Parmenide spune însă în fragmentul 1 : χρῆν δοκᾶμως εἶναι = „părerile trebuiau și ele să fie în chip verosimil”. Acesta este, precizează el, unul din lucrurile ce trebuie învățate dacă vrei, într-adevăr, să cunoști „sufletul neînfricat al bine-rotunjitului Adevăr [Ἀλήθεια]”. Așadar, δοκοῦντα nu sunt aparențe, ci lucrurile însele așa cum apar ele „în mod acceptabil”, adică εὐόντα. Dar Parmenide le barează cu un μῆ, pentru că nici unul dintre ele nu poate fi numit ființă, deoarece nu se află aici decât spre a dispărea. Există deci simultan în ființă ceva ce se menține în permanență și ceva ce nu e acolo decât pentru a dispărea. Prin urmare φύσει ὄντα ale lui Aristotel se trag din μῆ εὐόντα ale lui Parmenide, iar φύσις se trage din εὐόν care nu e nici unul din ele. Dar, în acest caz, ce este εὐόν? El este statutul însuși, prezență-absență a μῆ εὐόντα. Și tocmai în dimensiunea fixă a prezenței-absență apar, pentru a dispărea, εὐόντα (= δοκοῦντα).

La Aristotel : 1) *Organon* este luarea de poziție contra lui Platon; 2) *Fizica* și *Metafizica* sunt în chip firesc înălțarea pe tărâmul unei gândiri mai originale decât platonismul, Aristotel însuși ignorând această înălțare ce nu se trădează decât printr-un viraj secret în interiorul sensului cuvântului γένος.

Transcendentalele sunt termeni convertibili între ei (*ens, unum, bonum convertuntur*), se preschimbă unul în altul. Dar, ca transcendentale, ele sunt *trans*, adică se află în depășirea a... A ce?

¹ *Poem*, fragment 7.

A celor mai generali dintre termenii cei mai generali, adică a genurilor supreme. Aristotel stabilise deja că deși ființa este ceea ce se spune cel mai mult despre toate, ființa nu e un gen, ci un termen transgeneric ce se manifestă imediat în zece moduri generice, adică prin cele zece genuri cele mai generale, și anume cele zece categorii. Cum numește Kant transcategorialul care transportă, „ca vehicul al lor”¹ (el folosise mai întâi expresia atenuată „are un raport necesar cu”²) toate categoriile? El se numește „Eu gândesc” (*Ich denke*). Dar ce? Ce gândește acest „Eu” care gândește? El gândește ceea ce Kant numește „obiectul în general=x”. Fiecare categorie este o determinare *a priori* a acestui =x care, fără să știm precis ce este (Dumnezeu, masă ori chiuvetă) este deja, în pofida acestui fapt, substanță, cauzalitate, unitate, multiplicitate, calitate, cantitate etc. Se poate face tabloul complet a ceea ce este aprioric = x, înainte de a fi orice ar fi, și aceasta urmând firul limbajului care, atunci când spune ceva despre ceva, este el însuși eroul situației.

În consecință, a spune ceva despre ceva înseamnă :

- a) după cantitate, a-l spune într-un mod universal, particular sau singular;
- b) după calitate, a-l spune afirmativ, negativ sau fără a fi nici una, nici alta;
- c) după relație, a-l spune în mod absolut, sub condiție sau ca dând naștere unei alternative (din două lucruri unul, se spune, acest „se spune” fiind „eu gândesc”;
- d) după modalitate, a-l spune ca având caracter de lege, ca enunțând un simplu fapt sau a spune : „la urma urmelor, e un lucru posibil”.

De data aceasta, spune Kant, lista e completă și vă sfidez să adăugați ceva dacă puteți. Așa începe „Logica transcendențială”, cea care depășește cele mai generale dintre genuri (categoriile) spre ceea ce le conferă demnitatea de a fi genuri, și anume transgeneritatea lui „eu gândesc” = eu vorbesc, vorbirea fiind documentul cel mai intim al gândirii. *Critica rațiunii pure* este o fenomenologie transcendențială a vorbirii umane, dar în care omul se află în slujba vorbirii și nu invers (vorbirea „*Zu Sorg und Dienst anvertraut*” – „i-a fost încredințată s-o slujească și să fie atent cu ea”

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 313.

² *Ibid.*, p. 127.

– spune Hölderlin¹). Poezia este o altfel de slujire a vorbirii decât filosofia. Poetul este în slujba unei alte revelații decât cea numită de Aristotel vorbire apofantică (*λόγος ἀποφαντικός*). E foarte posibil ca vorbirea poetică să fie ireductibilă la cealaltă.

Să revenim la Leibniz :

În realitate, suficiența se opune în același timp insuficienței și supra-abundenței. De exemplu, toate rațiunile ce pot fi găsite în seria fenomenelor sunt insuficiente deoarece, oricât de departe am înainta pe această cale, „nu suntem mai avansați ca la început“ (§ 37); dar, pe de altă parte, însăși noțiunea de rațiune cere, la rândul ei, să fie redusă. Pentru Spinoza, „rațiune“ semnifică întotdeauna „rațiune suficientă“. În viziunea lui Leibniz, dimpotrivă, o rațiune poate fi foarte bine rațiune fără a fi neapărat necesară. Trebuie să se facă distincția între adevăr și necesitate, aceasta din urmă nefiind decât o parte a domeniului rațiunii care este adevărul sau certitudinea : „să distingem între necesar și cert“². Un adevăr e necesar atunci când, în afara lui, domnește nonsensul. Non-violul Lucreției nu este totuși un nonsens. Deci el nu are nimic necesar. Cu toate acestea, el este cel puțin tot atât de cert „cum nu ar putea fi nici una din demonstrațiile geometriei“, cum spune Descartes. Ar fi un exces să se susțină cu orice preț că rațiunea este necesitate. De unde ideea de rațiune suficientă. Ea se opune deopotrivă insuficienței rațiunilor intra-seriale și excesului reprezentat de reducerea certitudinii la necesitate. Acesta e sensul în care Dumnezeu e suficient; în timp ce, pentru Spinoza, Dumnezeu este rațiunea necesară și suficientă a lumii, pentru Leibniz el nu este decât rațiunea ei suficientă.

A DOUA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Dar Dumnezeu, care a apărut ca rațiune suficientă (§ 39), nu va întârzia să reapară ca „ființă necesară“ (§ 45), această necesitate fiindu-i intrinsecă. E vorba de transpunerea scolastică a lui *unicum necessarium* din Evanghelie. Această transpunere este tematizată istoric pentru prima dată în secolul al XI-lea de sfântul Anselm la care, în capitolul IV din *Proslogion* („Alocuțiune“), Dumnezeu

¹ „Vocation du poète“, *Poèmes*, Paris, Aubrier, 1943, p. 276.

² *Teodiceea*, § 408.

apare ca existând cu necesitate pe baza definiției sale : „*Deus enim est id quo majus cogitari non potest*”¹; sau în capitolul II : „*et quidem credimus te esse aliquod quo nihil majus cogitari possit*”². Acest argument este deci argumentul majestății prin excelență și de aceea, va spune Kant, el e presupus tacit în toate celelalte, într-atât încât, adaugă el, i-ar fi suficient teologiei transcendente să aducă la lumină sofismul pe care îl închide în sine. Și doar pentru plăcerea cititorului va dezvălui Kant „droaia de sofisme” cuprinsă în argumentul cosmologic, precum și insuficiența radicală a argumentului fizico-teologic care ar conchide cel mult, dacă ar putea s-o facă, în sensul ceasornicarului lui Voltaire sau al demiurgului lui Platon.

În „A cincea meditație” Descartes reia, fără a se gândi nici o clipă la sfântul Anselm, stilul propriu argumentului anselmian. De ce? Deoarece demonstrația pur *a priori* a existenței lui Dumnezeu nu este o invenție a sfântului Anselm, ci o necesitate *a priori* înscrisă în chiar natura rațiunii. De altfel, Descartes nu „reia” nimic, având în vedere că el spune altceva și aduce, va spune domnul Gilson, o „nouă idee de Dumnezeu”. Fondul argumentului cartezian e mai puțin simpla necesitate logică cât forța invincibilă a esenței divine (*exsuperantia potestatis*). Descartes pregătește aici interpretarea lui Dumnezeu drept *causa sui*. Leibniz se află și el pe de-a-ntregul de aceeași parte : într-adevăr, Dumnezeu există în mod necesar prin forța *esenței* sale. Începând cu § 43, totul e pregătit pentru a aduce la lumină ceea ce este esențialmente „real în posibilitate”. Esențele nu sunt, în realitate, niște figuri mute pictate pe un tablou, cum spunea Spinoza. Ele sunt în esență o anumită „*exigentia existentiae*”³. Ele nu cer decât „*influre in existentias*” să se reverse în existență, ceea ce ar face ele însele de la sine dacă nimic nu le-ar împiedica. Esența divină fiind însă infinită, nimic nu o poate împiedica să existe. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu există în mod legitim.

O primă modificare leibniziană a argumentului este, prin urmare, dinamizarea universală a esențelor spre existență, care nu era la fel de clar evidențiată de Descartes și de Spinoza, deși

¹ *Praslogion*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, p. 250 : „Dumnezeu este într-adevăr o ființă în așa fel, încât nu se poate concepe alta mai mare”

² *Ibid.*, p. 244 : „într-adevăr, noi credem că tu ești ceva în așa fel, încât nimic mai mare să nu poată fi conceput”.

³ *De rerum origine radicali*, P.S., VII, p. 303.

se afla deja acolo. Pentru Spinoza, *essentia* este deja *actuosa*. Dar intervine imediat o a doua modificare : e foarte clar că dacă esența e infinită, nimic nu o poate împiedica să se reverse în existență, însă atunci când spun despre o esență că e infinită, sunt oare sigur că spun ceva? Nu e oare aici o imposibilitate *ex parte conceptus*¹, „din partea conceptului“, cum spunea Descartes? Căci infinitul, asemenea perfectului sau absolutului, se află de partea superlativului. Or, spune Leibniz, „nu este întotdeauna permis să se ajungă la superlativ“², căci s-ar putea întâmpla să fie implicate, de exemplu, cel mai mare dintre toate cercurile sau cea mai rapidă dintre toate mișcările, care nu sunt nici măcar idei. Oare nu la fel stau lucrurile și cu *id quo majus cogitari non potest* (sau *aliquid quo nihil majus cogitari potest*)?

„Geometrii, care sunt adevărați maeștri în arta de a raționa, au văzut că, pentru ca demonstrațiile provenite din definiții să fie bune, trebuie să se dovedească sau să se postuleze cel puțin că noțiunea conținută în definiție este posibilă. De aceea Euclid a pus printre postulatele sale că cercul este ceva posibil, cerând să se poată descrie un cerc ale cărui centru și rază să fie date. Aceeași precauțiune e necesară în toate felurile de raționamente, și îndeosebi în argumentul lui Anselm, arhiepiscop de Canterbury, în *libro contra insipientem*, reluat și examinat de sfântul Toma și de ceilalți scolastici și reînnoit de domnul Descartes, care dovedește că Dumnezeu, fiind ființa cea mai mare și cea mai desăvârșită, cuprinde încă acea perfecțiune numită existență și, în consecință el există. Se poate spune că acest raționament e foarte corect, presupunând că ființa desăvârșită în mod suveran sau care cuprinde toate perfecțiunile este posibilă. Și că este privilegiul naturii divine (*entis a se*) ca esența sa să conțină existența, adică să existe cu condiția de a fi posibilă“³.

Este aici, spune adesea Leibniz, o precauțiune pe care Descartes nu și-a luat-o, mărginindu-se să postuleze implicit posibilitatea superlativului divin. Aceasta a fost, se pare, tema discuției pe care Leibniz a avut-o cu Spinoza, atunci când s-a dus

¹ „Răspunsuri la al doilea sir de întămpinări“, tr. rom., p. 321 : „imposibilitatea sălăștuește doar în intelectul nostru“.

² *P.S.*, I. p. 338 și VI. p. 378.

³ *Lettre sur la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu*, 1700, cf. *Système nouveau de la nature. op. cit.*, pp. 159-160.

să-l viziteze în Olanda. Dumneavoastră, spune Leibniz, îl definiți pe Dumnezeu ca „*ens constans infinitis attributis*“¹. Nu cumva se ascunde o contradicție în superlativul dumneavoastră? Trebuie deci să demonstrăm mai întâi că ființa despre care vorbiți e posibilă. Și Leibniz face demonstrația : atributele infinite fiind în esență dispartate, nu poate exista contradicție între ele, contradicția pretinzând un minimum de raporturi. Cum Spinoza părea să nu înțeleagă, adaugă Leibniz, „i-am dictat demonstrația mea“. Din această cauză, ființa necesară apare în *Monadologia* ca fiind aceea pentru care „e de ajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală“ (§ 44), altfel spus, ca „o consecință simplă a ființei posibile“ (§ 40).

Cele două probe expuse pot fi rezumate în felul următor : singur maximum-ul este rațiunea suficientă a minimum-ului, dar maximum-ul însuși există de drept numai printr-un minimum ce nu trebuie omis, deși în general se omite. Dumnezeu nu este actual decât cu condiția să fie posibil. Astfel, după o primă apariție ca rațiune suficientă a detalierei lucrurilor, Dumnezeu apare în toată măreția sa ca ființă necesară. Dar suficiența continuă să-i apară acestei necesități într-atât, încât necesitatea se manifestă ca necesitate pe temeiul unei suficiențe : e suficient să fie posibilă pentru a fi actuală. Filosofia lui Leibniz este, de la un capăt la altul, o filosofie a suficienței, în toate sensurile cuvântului.

A TREIA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Dumnezeu își mai făcuse o dată apariția în sistemul lui Leibniz : în calitate de centru al armoniei. „Unitatea acestei ființe incorporeale valabilă pentru toate lucrurile apare cu ușurință în fața armoniei dintre toate lucrurile“², scria deja Leibniz în 1668, la douăzeci și trei de ani. În perioada *Monadologiei* ar fi scris fără îndoială în loc de „valabil pentru toate lucrurile“, „rațiune suficientă a tuturor lucrurilor“. „Valabilitatea“ din 1688, cam vagă, va fi interpretată mai târziu cu exactitate ca rațiune suficientă. Dar această observație e suficientă pentru a arăta că dovada prin armonie, deși este, va spune Leibniz în 1695, „de o claritate

¹ *Etica*, I, def. 6 : „substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute“.

² *Témoignage de la nature contre les athées*, I. Prenant, p. 6.

surprinzătoare¹, presupune dovada prin rațiunea suficientă. De aceea, în § 45 al *Monadologiei*, Leibniz reduce dovezile la două : 1) dovada a *posteriori* sau prin rațiunea suficientă (argument cosmologic, va spune Kant) și 2) dovada a *priori*, care este apariția lui Dumnezeu în slavă (argument ontologic, va spune Kant).

CREAȚIA

În sfârșit, teologia lui Leibniz e legată de o teorie creaționistă. Teoria creaționistă este o parte „obligatorie” a teologiei în calitatea sa de comentariu al Scripturii. „Dumnezeu a făcut lumea”, spune în ebraică primul rând al Genezei. Dar din ce? Geneza nu o spune, și doar a doua carte a Macabeilor (7, 28) va da răspunsul, în limba greacă : *οὐκ ἔξ ὄντων* nu din ceea ce ființează. Poate că nu dintr-o pură întâmplare acest răspuns este grecesc, căci filosofia greacă și nu Biblia a întreprins o analiză filosofică a verbului *ποιεῖν*, al cărui aorist este prima formă verbală din Septuaginta al cărei subiect este *ο θεός*. În analiza greacă a lui *ποίησις*, *ἐξ οὐ* devine o dimensiune esențială, așa cum se vede în *Cratylus* al lui Platon. Să nu fi făcut grecii altceva decât să fi atribuit limbajului o condiție presupusă în mod universal? Da, dacă vrei. Dar au atribuit-o limbajului esențializând-o : *ἐξ οὐ* nu apare ca dimensiune esențială decât acolo unde ființa ființării apare ea însăși în esență ca *εἶδος*. Dacă *εἶδος* este fondul ființei, atunci *ἐξ οὐ* îi apare eidetic acestui fond, cum va spune Husserl. *Ποιεῖν* devine așadar, în fondul său, *ἐκ του μη ντος εἰς τὸ ὄν ἄγειν*², cum va spune Platon. Dar aici, va preciza Aristotel, *μὴ ὄν* ca *μὴ πρότερον ὄν* („ceea ce nu este încă”) este nu absolut nimic, ci deja „încă nu-ul” a ceea ce va fi. Dacă, totuși, „poetul” este divin sau, mai bine zis, divinul este un „poet”, nimic nu-i poate preexista în ființă, nici chiar în dimensiunea inferioară a lui încă nu, Dumnezeu fiind însuși întregul ființei. La întrebarea : din ce? teoriile scolastice referitoare la creațiune vor răspunde în latină, dar într-o logică pur greacă : *ex nihilo*. Neființa nu mai este aici opusul din punct de vedere ontologic al *εἶδος*-ului ca trăsătură fundamentală a ființei, ci se opune ontic lui Dumnezeu ca sumă a ființării adunată

¹ *Témoignage de la nature contre les athées*, 1. Prenant, p. 6.

² „A duce de la neființă până la ființă”.

dinainte în el. Prin creație, această sumă va deveni o culme, fără a înceta însă de a fi o sumă, din moment ce în Dumnezeu, spune apostolul Pavel, totul se „adună”. Astfel, creația, cum foarte bine spune domnul Gilson, „face să se succedă ființa neființei și nu o stare nouă unei stări vechi într-o ființă deja dată”¹. Ființa ce urmează neființei nu adaugă însă nimic sumei ființei care este Dumnezeu. Ea nu e decât o „complezență” oarecum „gratuită”. Ține de „slava” celui a cărui ființă, spune sfântul Bonaventura, a pus dintotdeauna „pe fugă” neantul, să-și desăvârșească victoria până la înseși hotarele neantului, făcând să iasă din el creatura cea mai infimă ce există, spunea sfântul Augustin², *informitas* (sau *materia*).

Dificultatea, va spune Heidegger la sfârșitul lucrării *Ce este metafizica?* constă în a ne reprezenta modul în care Dumnezeu, excluzând din el orice neant, din moment ce el este însăși plenitudinea ființei, se mai poate încă raporta, prin creație, la exterioritatea radicală a neantului. Tocmai de aceea Hegel va reintegra neantul în Dumnezeu, făcând din el distanța extremă pe care Dumnezeu o ia dinăuntru față de sine. Neantul este Dumnezeu însuși la maximă distanță de sine. Astfel, metafizica lui Hegel nu e decât o formă subtil elaborată a doctrinei creștine a creației, adică a aceleia în care fidelitatea față de Cuvânt încearcă să se lumineze ea însăși cu ajutorul exterior al filosofiei, conform principiului: *fides quaerens intellectum*, „credința în căutare de intelect” (sfântul Anselm). Ea este încă o dată trecerea, făcută deja cu îndrăzneală de sfântul Augustin, de la *stabilitas fidei* cum va spune sfântul Bonaventura, la *serenitas rationis*, adică, va preciza Hegel, la „*durchsichtige und einfache Ruhe*” – „la repausul translucid și simplu” care este fondul „delirului bahic unde toate elementele sunt bete”³. Dumnezeu creator „abandonează” (*aufgibt*) de la bun început „fixitatea” (*das Fixe*) autopoziției sale (*Selbstsetzung*)⁴, pentru „fluiditatea” (*Flüssigkeit*) fără de care această autopoziție n-ar fi decât „singurătate”. Aceasta este „actuositatea Spiritului” (*Aktuosität des Geistes*). Dintr-o astfel de perspectivă, creația nu mai e un divertisment divin, ea devine însăși viața unui Dumnezeu a cărui

¹ Etienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953, p. 164.

² *Confessiones*, cartea XII.

³ *Phänomenologie*, prefață, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

filosofie va fi, cum spune Fichte, „istoriografia“. Astfel, metafizica modernă, la fel ca scolastica, se află încă de la început, spune Heidegger, „în explicație cu creștinismul“ (în *Auseinandersetzung mit dem Christentum*). Probabil că numai o dată cu Nietzsche ea depășește, fără s-o știe, acest statut sau acest destin, nu atât transgresându-l, cât eliberându-se de el spre a se întoarce, fără voia ei, pe tărâmul lui Aristotel. Într-adevăr, cu Nietzsche, teologia redevine oarecum o teologie, „culmea meditației“ (*Gipfel der Betrachtung*) fiind gândirea eternei reîntoarceri, care nu e o ființare mai mult decât era divinitatea lui Aristotel. Astfel, metafizica lui Nietzsche, deși rămâne de structură onto-teologică, teologizează într-un stil mai grecesc decât acela al lui Hegel, în măsura în care ea concediază „monotono-teismul“.

Cu Leibniz, nu am ajuns încă acolo. Nu suntem nici măcar la Hegel. Cum își reprezintă, așadar, el creația? Ca opera unui Dumnezeu „fulgurant“ (în care re trăiește enigmatic *κεραυνός* al lui Heraclit), adică a unui Dumnezeu ce proiectează în jurul său „scânteile“ slavei sale. *Currus Dei decem milia laetantium*“, spun Pildele. „Carul lui Dumnezeu e făcut din zece mii de hohote de râs“, traduce Jouhandeau într-unul din cele mai bune texte ale sale. Monadele sunt scânteile acestui râs divin. Cum să înțelegem acest lucru? Intrând puțin mai mult, împreună cu Leibniz, în detaliile teologiei sale, adică citind § 48 din *Monadologia* :

„În Dumnezeu se află *puterea*, care e izvorul a toate, apoi *cunoașterea*, care conține detaliul ideilor și, în sfârșit, *voința*, care săvârșește schimbările sau producerile, potrivit principiului optimului. Acestea răspund în monadele create la ceea ce constituie, în monade, subiectul sau baza, facultatea perceptivă și facultatea apetitivă. În Dumnezeu însă, aceste atribute sunt absolut infinite sau perfecte, pe când în monadele create sau în entelehii (*perfectihabies*, cum traduce Hermolaus Barbarus cuvântul acesta) ele nu sunt decât imitații ale atributelor divine, pe măsura perfecției ce se găsește în ele“.

Ultimele trei puncte (§ 48 la 90).

De la ascensiunea sa teologică, Leibniz se întoarce la monadele create. Aici apar trei chestiuni :

1) Structura metafizică a monadei (§ 48);

2) Legătura între monade pe măsura unei lumi (de la § 49 la § 60);

3) Interpretarea în monadă a proprietății sale de a avea un corp (de la § 61 până la sfârșit).

TRIPTICUL MONADEI (§ 48)

Când se întoarce de la Dumnezeu, monada ne rezervă o surpriză. Până acum o cunoșteam conform unei bipartiții (percepție–apetițiune); acum apare o tripartiție :

- a) subiectul sau baza;
- b) facultatea perceptivă;
- c) facultatea apetitivă.

Această tripartiție corespunde ea însăși structurii trinitare a lui Dumnezeu : putere, cunoaștere, voință. Ce înseamnă deci, în corespondența sa cu puterea divină, acest subiect sau fundament a căruia percepție și apetitiune nu mai sunt acum decât două facultăți ornamentale? Cuvintele „subiect“ sau „bază“ corespund vizibil lui *ὑποκειμενον* al lui Aristotel și lui *τὸ καθ' οὐ κατηγορεῖται*.

În *Monadologia*, Leibniz nu dă mai multe explicații, Dar, în alte texte, el precisase că monada trebuie concepută ca unitatea unei anumite „legi a seriei“ pe care temporalitatea monadei nu face decât s-o dezvolte în percepție și în dorință. Creația depune în fiecare creatură o astfel de „*lex insita*“ (legea internă) ignorată poate de majoritatea creaturilor unde ea este depusă și din care rezultă acțiunile și pasiunile lor¹. Tocmai datorită prezenței în monadă a unei astfel de legi interne se poate spune că orice prezent e plin de viitor și încărcat de trecut, așa cum precizează atât de frecvent Leibniz, de exemplu în *Monadologia* (§ 32 și 36) și în *Principes de la nature et de la grâce* (§ 13).

LEGĂTURA ÎNTRE MONADE (§ 49 LA 60)

Leibniz abordează mai întâi analiza cuplului acțiune–pasiune. De ce? El a spus până acum că monadei îi este propriu să acționeze în așa fel, încât nici una dintre ele să nu „sufere“ decât propria

¹ *De ipsa natura*, 1698, § 5 (tr. fr. Schrecker, *op. cit.*, p. 97).

sa acțiune. Cu toate acestea, ea „suferă” la fel cum suferă un corp în echilibru prin faptul că e deplasat de către un corp în mișcare. Primul nu este activ, ci pasiv, în raport cu cel de al doilea. Cum se poate împăca recunoașterea acestei pasivități cu doctrina activității funciare a monadei? Acest lucru e foarte posibil, spune Leibniz, cu condiția de a înțelege pasivitatea însăși ca un anumit mod al spontaneității.

Descartes spunea deja, în primul articol al *Tratatului despre pasiuni*, că „acțiunea și pasiunea rămân întotdeauna unul și același lucru care are cele două nume, tocmai pentru că există doi subiecți diferiți la care acest lucru poate fi raportat”¹. Trebuie să se meargă mai departe decât a făcut-o Descartes și să se interpreteze activ pasiunea însăși.

Descartes admitea acțiunea unei substanțe asupra alteia, aceasta din urmă fiind astfel pasivă față de prima. Pentru Malebranche, o astfel de acțiune era utopică. O substanță finită nu este nici activă, nici pasivă, având în vedere că numai despre Dumnezeu se poate spune că acționează. Dacă îmi ridic brațul, nu eu, ci Dumnezeu este cel ce îl ridică, supunându-se legilor pe care el însuși le-a stabilit. În opoziție cu Malebranche, Leibniz reinvestește în substanțele finite un principiu al acțiunii fără de care ele nu ar fi nici măcar substanțe. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că se întoarce de la Malebranche la Descartes, având în vedere că pasiunea nu este ea însăși decât un mod de a acționa. Se va putea folosi totuși cuvântul „pasiune” pentru a desemna pasiunea unei substanțe atunci când rațiunea a ceea ce se petrece apare mai puțin clar decât într-o altă substanță despre care se va putea spune atunci cu precizie că acționează – deși cele două sunt în fond la fel de active atât una, cât și cealaltă. Spontaneitatea monadei nu este deloc diminuată în starea de pasiune, chiar dacă una pare să se impună cu mai multă claritate, iar cealaltă să suporte ceea ce prima pare a impune. Dar în acest caz, pentru a asigura corelația dintre acțiune și pasiune e necesar să se ajungă până la un principiu al armoniei între monade, care trebuie să fie orânduite unele după altele încă de la obârșie, astfel încât să acționeze în continuare, oricât de pasive ar părea. Acesta e principiuul armoniei prestabilite. De unde rezultă că legătura

¹ *Pasiunile sufletului*, trad. rom., p. 55.

aceasta face ca „fiecare substanță simplă să aibă raporturi care le exprimă pe toate celelalte și să fie, în consecință, o oglindă vie, perpetuă, a universului“ (§ 56). Astfel, lumea nu încetează să fie exprimată de toate substanțele deopotrivă: „Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul și este ca și multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulțimii infinite a substanțelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuși decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade“ (§ 57).

Rezultă că toate monadele, cel puțin în mod confuz, „tind către infinit, către tot“ (§ 60), deși doar o parte din acest tot e reprezentată distinct de cutare sau cutare monadă. Nu există percepție clară decât pe un fond de zgomot confuz. E ideea dezvoltată de Leibniz în celebrul Cuvânt înainte la *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, lucrare ce nu va fi publicată decât în 1785.

RAPORTURILE DINTRE SUFLET ȘI CORP (§ 61 PÂNĂ LA SFÂRȘIT)

Începând cu § 61 și până la sfârșit, Leibniz studiază, din perspectiva armoniei, problema clasică a raporturilor dintre suflet și corp. Descartes făcea din suflet o substanță, din corp o altă substanță, iar unirea celor două era aproape o a treia substanță sau, în orice caz, un domeniu de fenomene căruia îi consacrase *Tratatul despre pasiuni*. Pentru Leibniz nu există nici suflet, nici corp, ci un furnicar de monade mai mult sau mai puțin subordonate unei *monas dominans*. Dar această monadă dominantă își reprezintă, ca fiind propriul corp, infinitatea celorlalte monade care sunt, de bine, de rău, în slujba sa. Această reprezentare a corpului conține, spune Leibniz, „ceva imaginar“¹, dar un imaginar care este totuși „întemeiat“. Corpul, spune el, este oarecum asemănător cu *transparența artificială* pe care am remarcat-o la ceasornicari, produsă de rotația rapidă a unei roți dantelate, ceea ce face să-i dispară dinții și în locul lor să apară o transparență continuă imaginată compusă din aparențele succesive ale dinților și ale intervalelor dintre ei, dar unde succesiunea e atât de rapidă,

¹ *Discours de métaphysique*, § 12.

încât fantezia noastră nu ar putea s-o distingă¹. Se poate totuși raționa corect cu privire la această „fantomă a transparenței” care e corpul, pornind de la principiul (§ 61) conform căruia „corpurile compuse au analogie cu substanțele simple”. Va exista deci o știință a fenomenelor care nu studiază monadele ca atare, însă le presupune, fie că e vorba de știința fizică sau de știința biologică.

În *Monadologia*, Leibniz vorbește îndeosebi despre corpuri ca unități biologice. Ceea ce este adevărat despre suflete este adevărat și despre corpuri: orice corp conține în el eco-ul confuz al totalității lumii corpurilor. Ni-l putem reprezenta, cum face Descartes, ca pe o specie de mașină, mașină vie ce trădează însă o artă infinit superioară artei umane de a construi mașini, lucru recunoscut deja de Descartes însuși. Interogându-se asupra originii corpurilor vii, Leibniz ia poziție, în § 74, într-o discuție ce atinsese apogeul în timpul vieții sale: cea despre preformație și epigeneză, pe care o vom regăsi în *Critica facultății de judecare*:

„Originea formelor, entelehiilor și sufletelor a produs filosofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatându-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor și animalelor că niciodată corpurile organizate din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacție, ci totdeauna din semințe – în care fără îndoială există o anumită *preformație* –, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găsea deja, în sămânță, nu numai corpul propriu-zis ci și un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuși; – prin mijlocirea concepției animalul acesta dobândind numai dispoziția de a se transforma adânc, pentru a deveni un animal de altă speță. Și se vede ceva asemănător chiar în afară de generațiune, de pildă atunci când viermii devin muște și omizile fluturi”.

Epigeneza era punctul de vedere al lui Harvey și, de asemenea, al lui Descartes, care însă nu folosește cuvântul. Ideea este că viețuitorul apare în urma unei serii de metamorfoze care se adaugă neîncetat unele altora, înlocuindu-se. Să spintecăm câprioarele din parcul Windsor: vedeți bine că ele nu conțin o câprioară, spunea Harvey. Descartes spusese deja că viețuitorul se naște conform legilor generale ale naturii, pornind de la o „fermentație confuză a două licori”².

¹ *Notreux Essais*, IV, 6, § 7.

² *Traité des forces*, Alquié, III, p. 829.

Cum vreți, spunea Malebranche, ca o astfel de acumulare a indiferent ce să ajungă în final la indiferent ce mai degrabă decât la o câprioară? Dacă există câprioară sau muscă, trebuie să fi existat deja câprioară sau muscă, jocul legilor generale ale naturii acționând doar în sensul măririi progresive a unei miniaturi inițiale. De unde : preformația. Dar dacă se optează pentru preformație, se pune problema situației inițiale a „semințelor“. Două ipoteze sunt atunci posibile, cea a diseminației și cea a încastrării.

Berkeley fusese un diseminaționist convins. Semințele aleargă peste tot în pământ și intră ocazional în organisme vii, în care se produce procesul de mărire ce le transformă în ființe complete (ecou al panspermiei lui Anaxagoras).

Malebranche, dimpotrivă, era partizanul încastrării. Dar atunci reapare întrebarea : unde sunt încastrate semințele chiar de la origine? În femele, spunea Malebranche, din moment ce ies de acolo. De ce nu în masculi? va fi întrebarea ce se va pune după descoperirea spermatozoizilor care va pasiona secolul. Leibniz : „Tot nu se știe încă dacă în animale masculul sau femela [...] determină specia. Doctrina ouălor de femeie, devenită celebră datorită răposatului domn Kerkring, părea să reducă masculii la condiția aerului ploios în raport cu plantele, aer ce face semințele să crească și să se înalțe din pământ [...]. Într-un cuvânt, conform acestei ipoteze, masculul n-ar face nimic mai mult decât ploaia. Dar domnul Leuwenhoeck (un alt olandez) a reabilitat genul masculin, iar celălalt sex a fost la rândul său degradat, ca și cum n-ar îndeplini decât funcția pământului în raport cu semințele, furnizându-le acestora locul și hrana“¹. Leibniz preferă să nu tranșeze chestiunea, determinările pe care le putem face fiind întotdeauna „provizorii și proporționale cu cunoștințele noastre“².

Întrebarea evocată de Leibniz (preformație sau epigeneză,) reapare în *Critica facultății de judecare*, unde Kant ia poziție împotriva preformației. Să fie atunci favorabil epigenezei? Numai până la un punct, deoarece în viziunea sa epigeneza dizolvă puțin cam prea mult specificitatea vieții în brutalitatea materiei. Într-adevăr, epigeneza e însoțită adesea de o doctrină a generației

¹ *Nouveaux Essais*, III, 6, § 23.

² *Ibid.*, *in fine*.

spontanee (Diderot). Trebuie să admitem așadar că viața este, încă de la început, un fenomen orientat într-un anumit sens – așa cum a înțeles-o atât de bine, spune Kant, „domnul consilier aulic Blumenbach“, citat favorabil și de Goethe.

În § 80, înainte chiar de a trece la studierea sufletelor raționale sau a spiritelor care au privilegiul de a fi chemate să alcătuiască Cetatea Domnului, Leibniz se mai întoarce o dată la Descartes : „Descartes a recunoscut că sufletele nu pot da corpurilor forță, fiindcă în sânul materiei se găsește totdeauna aceeași cantitate de forță. Totuși, el a crezut că sufletul poate schimba direcția corpurilor. Aceasta însă numai din pricină că pe timpul său nu se cunoștea legea naturii care cere totodată și conservarea aceleiași direcții totale, în sânul materiei. Dacă ar fi cunoscut-o, Descartes ar fi ajuns la sistemul meu, al armoniei prestabilite“.

Descartes se află deja pe calea cea bună. Deși profesează acțiunea sufletului asupra corpului, el recunoaște totuși că „sufletele nu pot da forță corpurilor“. Cu toate acestea, Descartes crede că sufletul poate schimba direcția mișcărilor corpului sau a corpurilor „la fel cum călărețul, deși nu dă forță calului, nu încetează să-l strunească, îndreptând această forță în ce direcție dorește el“¹. Imaginea îi aparține aici lui Leibniz, nu lui Descartes (deși uneori i se atribuie acestuia din urmă). Dar, după cum se pare, Descartes a crezut că dacă, în lume, cantitatea de mișcare are o mărime fizică, direcția acestei mișcări rămâne șovăielnică și permite astfel libertății să facă ceva în lumea determinismului. Se află aici, după opinia lui Leibniz, un atac la adresa coerenței fizicii. Leibniz va suda prin urmare direcția mișcării cu mișcarea însăși, postulând principiul că „indiferent cum s-ar atinge corpurile presupuse a fi în interacțiune, în toate se menține aceeași direcție“². Și adaugă : „Dacă dl. Descartes ar fi cunoscut această regulă, ar fi făcut direcția corpurilor la fel de independentă de suflet ca și forța lor, și cred că astfel ar fi ajuns direct la ipoteza armoniei prestabilite“³.

§ 81 din *Monadologia* enunță încă o dată principiul armoniei prestabilite cu privire la unirea sufletului cu corpul : „Potrivit acestui sistem, corpurile acționează ca și cum (prin absurd) n-ar

¹ *Traducerea*, § 60.

² *Ibid.*, § 61.

³ *Ibid.*

exista suflete; iar sufletele ca și cum n-ar fi existat corpuri; corp și suflet acționând totuși ca și cum unul ar lucra asupra celuilalt¹.

În sfârșit, Leibniz profesează la un mod general doctrina plinului în lumea corpurilor – cum o făcuse și Descartes. Dar el o dezvoltă (§ 64 la 69) în sensul lui Pascal, adică în direcția lui din ce în ce mai mic. Lumea este formată în întregime din lumi ce se descompun ele însele în lumi, astfel încât nu există nimic „incult, steril și mort în Univers [...] decât în aparență”, ținând cont de faptul că lumea corpurilor este în realitate o societate de suflete.

Ceea ce constituie farmecul tuturor acestor paragrafe din *Monadologia* este faptul că Leibniz vorbește în același timp limbajul fizicii (întindere, forță, mișcare și direcție a forțelor în mișcare) și limbajul metafizic al monadelor.

Kant va critica confuzia între fenomen și noumen, ce se produce într-un astfel de limbaj. Dar, pentru Leibniz, fenomenul este cel ce „anunță” noumenul, iar noumenul, adică monada, este cel din care trebuie să ne inspirăm întotdeauna dacă vrem să vorbim corect despre fenomen.

Libertatea și cea mai bună dintre lumile posibile : Leibniz și Kant

Întrebare : ce se întâmplă cu libertatea? Răspunsul lui Leibniz : libertatea se opune în același timp lui *coactio* (constrângere) și lui *necessitas*. De altfel, Leibniz definește necesitatea ca „*id cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem*”². Tarquinius a violat-o pe Lucreția :

1) Nimeni nu l-a forțat s-o facă. El este deci *exemptus a coactione*.

2) Nu a existat însă nici necesitatea de a o viola pe Lucreția, căci opusul nu este deloc imposibil, adică nu implică o contradicție.

Scutit deopotrivă de constrângere și de necesitate, Tarquinius a fost prin urmare rău în mod liber (*Teodiceea*, § 416). Desigur, spune Leibniz, el nu se mai putea abține. Replică : „Dar cine poate?”³. Dumnezeu însuși nu mai poate, căci a crea o altă lume decât cea pe care a creat-o fără constrângere și fără necesitate ar fi însemnat să renunțe la înțelepciunea sa : „[...] m-ar fi alungat pe mine, fiica lui”, spune Pallas despre Jupiter în penultimul paragraf al *Teodiceei*.

¹ *Causa Dei*, P.S., VI, p. 441 : „ceva al cărui opus e imposibil sau implică o contradicție”.

² *Discours de métaphysique*, § 30.

Kant începe prin a-și însuși doctrina leibniziană a libertății. Doar în *Critica rațiunii practice* el va spune că o astfel de libertate nu ne face mai liberi decât „cel ce învârtește frigarea“; după Leibniz, cel ce învârtește frigarea lui Dumnezeu este omul liber, în timp ce Dumnezeu însuși este cel ce învârtește frigarea celei mai bune dintre lumile posibile. De unde interpretarea kantiană a libertății : Sextus Tarquinius a ales el însuși să iasă în afara timpului, violând-o pe Lucreția în timpul său.

O ultimă întrebare : cea mai bună dintre lumile posibile nu e totuși determinată în mod necesar, în măsura în care ea e rezultatul unui calcul al maximum-ului (*maximum effectui*) și al minimum-ului (*minimo sumptui*), unde „se exercită o anume matematică divină sau mecanică metafizică?“¹ Dacă așa ar sta lucrurile, certitudinea ar ține în mod necesar de necesitate, în pofida distincției între necesitate și certitudine. Răspuns : ideea de maximum se referă în esență la ideea de perfecțiune, iar propriu maximum-ului este de a face să apară perfecțiunea cu un caracter de unicitate. În căutarea perfecțiunii, întâlnirea cu unicitatea nu este totuși sinonimă cu necesitatea, deși unicitatea exclude orice altă soluție ce ar putea fi egală cu ea. În acest sens, s-ar putea spune că nu doar fizicul, ci și matematicul pot avea în ele „ceva moral“². În fraza din *De rerum originatione* citată mai sus, frapează totuși faptul că numele „matematică“ e determinat de adjectivul „divină“, iar cel de „mecanică“ de adjectivul „metafizică“. Deci Dumnezeu și-a determinat maximum-minimum-ul său printr-o „anume matematică divină sau mecanică metafizică“ al căror analog este pentru noi calculul lui Fermat, în sensul în care numerele surde sunt analoge propozițiilor existențiale, fiecare dintre acestea fiind *analyseos incapax*. Leibniz îi scrie lui Bayle în 1687 că „a face să curgă râurile filosofiei din izvorul atributelor lui Dumnezeu înseamnă a o sanctifica“³. Cine știe dacă în viziunea lui Leibniz calculul lui Fermat nu e unul din aceste râuri, deși rămâne cuprins într-un proiect exclusiv matematic, adică necesitar.

Cf. *Tentamen anagogicum* (1697), o scriere foarte scurtă a lui Leibniz, aflată oarecum în consonanță cu *De rerum originatione*

¹ *De l'origine radicale des choses*, Prenant, p. 267, jos.

² *Nouveaux Essais*, III, 21, § 13.

³ Prenant, p. 251.

radicali datând din 1697. Leibniz vorbește aici despre o analiză matematică pe care o numește *de Formis Optimis* și pe care vrea s-o substituie vechii analize *de maximis et minimis quantitatibus* (a lui Fermat)¹. După ce își elaborează calculul maximum-ului și al minimum-ului, Fermat îl aplică la două exemple, spre marea neplăcere a lui Descartes și a cartezienilor :

1) în geometrie, ca mijloc de a construi tangenta la o curbă (ceea ce era proprietatea exclusivă a lui Descartes și secretul cel mai profund al *Geometriei* sale din 1637);

2) în fizică, ca mijloc de a exprima diferitele drumuri parcurse de lumină, în special în cazul refracției (a doua proprietate exclusivă a lui Descartes : cf. *Dioptrica*).

Principiul lui Fermat este aici principiul drumului minim. După moartea lui Descartes, cartezienii (prin pana lui Clerselier) îl critică pe Fermat pentru exigența de finalitate din calculul său optic, deși este limpede, de la Bacon încoace, că respectivele cauze finale sunt la fel de sterile ca fecioarele închinat Domnului. Fermat nu suflă un cuvânt despre aceasta. Îi va reveni lui Leibniz să proclame primatul științific al finalității asupra cauzalității : „*causae efficientes pendent a finalibus*“ (cauzele eficiente depind de cauzele finale).

Acesta e motivul pentru care analiza leibniziană a maximum-minimum-ului se va numi în mod deschis *De formis optimis*. Forma optimală a lumii este cea care pretinde, prin faptul că e optimă, ca Tarquinius s-o violeze pe Lucreția fără necesitate nici constrângere, deci în mod liber, căci, la urma urmelor, Tarquinius n-a făcut decât să acționeze fără să știe sub vraja irezistibilă a optimum-ului reflectat perspectiv în monada sa.

Proteste lui Kant : dacă Tarquinius a violat-o pe Lucreția, nu a făcut-o datorită reflectării optimum-ului în monada sa, ci pentru că el însuși a ales – în afara timpului – în monada sa, de a o viola pe Lucreția. „Eu sunt un om liber într-o lume liberă“, ar spune Tarquinius al lui Kant.

Ce se va întâmpla cu această idee a lui Leibniz la Kant?

1) Ea este, așa cum tocmai am văzut, exclusă cu mare vâlvă din morală : oamenii nu sunt, spune Kant, niște ființe ce învârtesc frigarea optimum-ului („ventriloci ai lui Dumnezeu“, va spune Nietzsche).

¹ Cf. *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 96.

2) Ea este totuși recuperată integral în *Critica facultății de judecare* grație distincției dintre judecățile determinate și judecățile reflexive, prefigurată ea însăși de ideea unor „principii regulative” din finalul „Dialecticii transcendente”: în sensul judecății determinate nu e deloc necesar, dar e permis să se gândească o unificare din ce în ce mai mare a cunoștințelor umane.

Diferență față de Leibniz : judecata reflexivă nu are nimic dogmatic, ea este doar euristică. Ea deschide lumea ipotezelor conform cărora este totuși legitim „să ne orientăm în gândire”. Exemplu : nimic nu este mai conform rațiunii decât ideea, dezvoltată mai târziu de Geoffroy Saint-Hilaire și care îl va entuziasma pe Goethe, a unei unități de plan în viața animală (Cuvier era favorabil, dimpotrivă, celor patru încrengături ce vor deveni cele trei direcții ale elanului vital la Bergson; cele patru sunt, după Cuvier, câinele, albina, steaua de mare și stridia).

Judecata reflexivă se află în căutarea unei unități ce nu încetează să-i scape.

Capitolul 4

SPINOZA¹

ETICA

Descartes : „[...] întreaga filosofie este ca un arbore ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi e fizica, iar ramurile ce ies din acest trunchi sunt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, și anume medicina, mecanica și morala”². Spinoza este cel ce are ideea de a da filosofiei numele ramurii celei mai de sus : morala. De unde *Etica*. Dar sensul cuvântului „etică” s-a schimbat. Pentru Descartes, morală sau etică înseamnă : a practica deosebirea dintre adevăr și fals „pentru a vedea limpede în acțiunile mele și pentru a păși cu siguranță în această viață”³. Referitor la Spinoza, *această viață* e prea mult spus, având în vedere că pentru el viața nu este „această viață”. *Etica* are drept obiect viața eternă, adică un bine *quo invento, et acquisito, continua, ac summa, in aeternum fruere laetitia*”⁴ = un bine „care, odată descoperit și însușit, să mă bucure pentru totdeauna printr-o continuă și supremă plăcere”. Religia ne învață pe bună dreptate că viața – cea care ține de etică – nu este această viață, dar ea se înșală și ne înșală atunci când își imaginează că o poate prelungi printr-o altă viață ce nu ar începe decât după moarte.

Spinoza se află la polul opus față de Descartes, dar încă și mai mult față de contemporanul său, Pascal. Pascal : „Între noi și infern sau cer, nu se află decât viața la mijloc, care este tot ce

¹ Curs ținut în trimestrul al doilea al anului școlar 1968–1969 la Clasa Întâi superioară a liceului Condorcet. Dată furnizată prin amabilitatea lui Claude Roëls.

² *Principes de la philosophie*, prefată. A.T.. IX. 14 : Alquié, III, 779–80.

³ *Discurs asupra metodei*. Partea întâi, trad. rom., p. 40.

⁴ *Tratat despre îndreptarea intelectului*, trad. rom., p. 31.

poate fi mai fragil în lume¹. Pentru Spinoza, nu aceasta e adevărata alternativă, adevărata alternativă fiind nu de a fi veșnic fericit sau nefericit în viitor, ci de a fi veșnic sau nu, și aceasta chiar acum. Cum e posibil acest lucru? Răspuns: e posibil în măsura în care, după Spinoza, omul nu se deosebește de Dumnezeu. De ce? Pentru că, la modul mai general, lumea nu se deosebește de Dumnezeu: „[...] pentru ca voi să știți care anume teză cuprinsă în cartea mea le poate displace predicatorilor [fraților propovăduitori], vă voi spune că eu consider drept creaturi multe din proprietățile atribuite lui Dumnezeu, atât de ei cât și de către toți autorii pe care îi cunosc, în timp ce eu consider ca atribute ale lui Dumnezeu alte lucruri, pe care ei le consideră, în virtutea prejudecăților lor, drept niște lucruri create”, adică: „*quod Deum a Natura non ita separem ut omnes, quorum apud me notitia est, fecerunt*” = „eu nu fac aceeași separare între Dumnezeu și Natură pe care au făcut-o toți cei despre care am cunoștință². Este *nemo ante me* („nimeni înaintea de mine”) al lui Spinoza.

Dar cum cunoaște Spinoza această identitate non-identică (*ut ita separem...*) a lui Dumnezeu și a naturii, deci a omului care e una din producțiile Naturii? Într-o scrisoare din 1676 – tocmai cea în care îl anatimizează pe unul din corespondenții săi, Albert Burgh, devenit „membru al Bisericii romane” –, el spune: „Nu pretind a fi găsit cea mai bună filosofie, dar știu că o cunosc pe cea adevărată. Mă întrebați cum o știu? Vă voi răspunde: în același fel în care voi știți că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte și nimeni nu va spune că aceasta nu e suficient, cu condiția să fie întreg la minte și să nu viseze la spirite impure ce ne inspiră idei false asemănătoare cu ideile adevărate; căci adevărul își este siesi propriul indiciu, precum și acela al falsului³.”

Iată cel mai bun mod de a spune că, în *Etica*, totul se înlănțuie *ordine geometrico*. Ultima propoziție pe care cartea lui Spinoza o teorematizează tratează o chestiune absolut clasică a moralei, și anume raportul dintre virtute și fericire. Virtutea, spune Spinoza, este un dar al fericirii, ceea ce nu înseamnă nici pe departe că fericirea ar fi o recompensă a virtuții. Deci Spinoza nu este stoic, dar nici epicurian, în măsura în care fericirea (*beatitudo*) este diferită

¹ *Pensées*, ed. Brunschvicg, nr. 213.

² „Scrisoarea VI”. *Oeuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. t. IV, p. 143.

³ „Scrisoarea LXXVI”, *Ibid.*, p. 343.

de plăcere (*voluptas*). *Beatitudo* presupune o cu totul altă soluție metafizică decât plăcerea, și anume eternitatea. Spinoza spune : pentru a fi fericiți, să fim eterni, ceea ce, adaugă el, „este pe atât de greu, pe cât este de rar” (ultimele cuvinte din *Etica*).

Deși se sfârșește în felul acesta, *Etica* nu începe totuși ca o etică. Ea începe prin a defini „cauza sa” : *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam...*” = „Prin cauză sa înțeleg ceva a cărui esență îi include existența sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existență” (*Etica*, I, definiția 1). Se prefigurează un raport între ultima teoremă (*Etica*, V, 42) și prima definiție din *Etica* : nimeni nu este fericit dacă nu își este propria cauză. Dar între prima definiție și ultima teoremă există cele cinci părți ale *Eticii* ca geometrie a fericirii absolute. Se gândea oare Husserl la Spinoza, atunci când definea fenomenologia drept proiectul unei „geometрии a trăitului”? E mai mult decât probabil.

Cum să înțelegem fascinația pe care o exercită asupra lui Spinoza *ordo geometricus*? Descartes procedase și el conform ordinii, dar ordinea sa nu era decât o prezentare dogmatic-profesorală – „sintetică”, spunea el – a ordinii adevărate care este cea a analizei sau, cum zicea el, a „meditației”. Pentru el, analiza era mai mediantă, adică mai grijulie față de ordine (*meditari* : – iterativ al lui *mederi*, a îngriji, ecou al cuvântului grecesc *μελτᾶν*) decât sinteza, care nu face decât să „smulgă consimțământul”, silind pe cititor să accepte demonstrația¹. În opoziție cu Descartes, Spinoza procedează „prin violență”, inspirându-se probabil dintr-un mic eseu al lui Descartes ce urmează după „Răspunsurile la al doilea șir de întâmpinări”. Aș fi putut și eu proceda, spune Descartes, prin violență, etalând mai întâi un întreg joc de definiții, axiome și postulate, cu ajutorul cărora aș fi clădit filosofia ca sistem de propoziții. Dar am preferat să invit cititorul la *mecum meditari*, a medita împreună cu mine. Aceasta, deoarece Descartes și-a făcut studiile la colegiul iezuiților din La Flèche, unde a avut parte de cursuri magistrale. Despărțirea de prezentarea sintetică a lucrurilor coincide cu momentul în care iese „de sub ascultarea față de dascăli [săi]”². Spinoza, dimpotrivă, nu a avut aceiași dascăli ca Descartes. El iese de sub ascultarea lor datorită uluirii produse de ceea ce Descartes considera a fi plicticos, și anume *ordo geometricus*. Rezultatul

¹ „Răspunsuri la al doilea șir de întâmpinări”, trad. rom., p. 322

² *Discurs asupra metodei*, trad. rom. p. 39.

este că el ajunge totuși să-și agrementeze ordinea cu dezvoltări mai libere care, sub numele de „note“, constituie tot atâtea oaze în cuprinsul *Eticii*.

Deci totul va începe printr-un joc de opt definiții însoțite de șapte axiome. Fără postulate. Nu solicit nimic, spune Spinoza, de la bunăvoința cititorului. Cât despre postulate, ele vor apărea ca postulate doar la mijlocul cărții a II-a din *Etica*, unde vor constitui baza studiului empiric al „corpului uman“ (șase postulate). În viziunea lui Spinoza, doctrina corpului uman nu apare așadar în aceeași lumină cu tot restul (fizică empirică : este deci aici o concesie făcută experienței).

Cele opt definiții inaugurale

Ele se referă aproape toate la vocabularul substanței și al cauzei. Primele două privesc cauza, următoarele trei substanța. Ultimele trei sunt definiții ale cuvintelor „Dumnezeu“, „libertate“ și „eternitate“.

1) Despre orice se poate spune că este sau nu *cauza sa*. Ceva ce nu își este propria cauză este în mod necesar limitat de către alt lucru, existența sa nedecurgând direct din esența sa, ci dintr-o altă existență care își măsoară intrarea posibilă în existență (cf. definițiile 1 și 2).

2) Înțelegerea cuvântului *substanță* presupune ea însăși o triplă definiție, cea a substanței înseși, a atributului și a modului. Pentru a desemna modurile, Spinoza folosește uneori cuvântul *accident*, cel puțin în „*Scrisoarea IV*“. Dar în *Etica* accidentele au dispărut în favoarea modurilor, orice accident fiind în principal un mod, dar un mod nefiind neapărat un accident, căci până și un mod poate fi infinit și etern, accidentul fiind, dimpotrivă, ceva trecător și atât.

Substanță : definiția substanței e luată de la Descartes. Este substanță ceea ce există *in se* și nu numai *in alio*. Bunăoară, spunea Descartes, culoarea se află în întindere, deci *in alio* ; întinderea se află ea însăși în corp, deci tot *in alio*, pe când corpul nu se află altundeva decât în el însuși ; el se află deci *in se*, în sine. Descartes spunea despre substanță : „*nulla alia re indiget existendum*“¹. În viziunea lui Descartes, substanță era, de exemplu, atât o bucată de tartă cât și

¹ *Principes*, I, 51; A.T., VIII, 24: „ea nu are nevoie de nici un alt lucru pentru a exista“.

tarta însăși. Nu și pentru Spinoza, dar acest lucru va fi stabilit mai târziu. La nivelul definițiilor, el rămâne la cele spuse de Descartes.

Atribut : este ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuind esența acesteia. Descartes : întinderea este atributul esențial al tuturor substanțelor care sunt corpurile ; gândirea, atributul esențial al tuturor substanțelor care sunt spiritele. Bine spus, afirmă Spinoza, aceasta este suficient pentru definiție. Într-adevăr, doar mai târziu va ajunge Spinoza să afirme, împotriva lui Descartes, unitatea substanței legată de infinitatea atributelor sale.

Mod : modurile sunt „schimbările” substanței. Pentru Descartes erau moduri, de exemplu, culoarea, căldura, faptul de a ocupa mai mult sau mai puțin loc, într-un cuvânt, tot ce i se întâmplă bucații de ceară când e pusă pe foc. Și în privința aceasta Spinoza îl reia pe Descartes.

3) Urmează definiția lui Dumnezeu (care nu face decât s-o reia pe cea a lui Descartes din „A treia meditație”), apoi cea a libertății. Spinoza se desparte fățiș de Descartes, care sfârșise prin a concepe libertatea ca *potestas ad opposita*, adică putere proprie de a urmări sau de a abandona, de a afirma sau a nega ceva. Spinoza, dimpotrivă, definește ca fiind liber „ceva care există numai din necesitatea naturii sale”. Așadar, triumphiul se bucură în mod liber de egalitatea unghiurilor sale cu două unghiuri drepte. Pentru Spinoza, doar *constrângerea* (*coactio*) se opune libertății. Cel ce va declara ca fiind insuficientă definiția lui Spinoza va fi Leibniz, dar nu pentru a se întoarce pur și simplu la Descartes, despre care Spinoza, spusese pe bună dreptate că, în această privință, el „visa cu ochii deschiși”, ci pentru a propune o definiție a libertății ce nu va fi în esență nici carteziană, nici spinozistă. Rămâne definiția eternității, care nu e prea clară. Ea pare chiar a se învârti în cerc. Această ultimă definiție e urmată de o „explicație” în care se menționează doar ceea ce ne-am fi așteptat să găsim în definiție. Dar ce anume? Ne-am fi așteptat la : înțeleg prin eternitate ceea ce nu se supune ordinii timpului. Or, Spinoza spune : „Prin eternitate înțeleg însăși existența întrucât este concepută ca decurgând cu necesitate numai din definiția unui lucru etern” sau, mai degrabă : a lucrului care este numit etern. Iar la explicație adaugă : „o astfel de existență [...] nu poate fi concepută prin durată sau prin timp, chiar dacă am concepe durată fără început și fără sfârșit”. Ceea ce așteptam să găsim în definiție apare doar în explicație. ceea ce înseamnă că în viziunea sa definiția ordinară

a eternității nu e decât nominală. În definiție, accentul e pus pe existență. Spinoza caracterizează drept etern ceva a cărui existență decurge din esență – esența fiind gândită desigur în afara timpului. De aceea, definiția e reluată în modul următor: „Veșnicia este însăși esența lui Dumnezeu întrucât acesta include existența necesară”¹. Altfel spus : veșnicia este Dumnezeu ca fiindu-și propria cauză. Dar, la începutul *Eticii*, încă nu știm că „lucrul etern” despre care se vorbește nu poate fi decât Dumnezeu însuși. Acest lucru va fi demonstrat într-o teoremă ulterioară. Dumnezeu însuși nu este încă decât obiectul unei definiții printre altele.

Remarcați în „explicație” : „o astfel de existență [...] nu poate fi concepută prin durată sau prin timp”. *Aut* și nu *sive*. Deci durata și timpul nu sunt sinonime? Nu sunt mai mult decât vor fi, după Spinoza, la Bergson, sau înaintea lui, la Descartes. Asupra acestui punct, Spinoza se explică pe larg într-o scrisoare² :

1) Durata ca eternitate este o proprietate intrinsecă a lucrului însuși. Diferența constă în faptul că lucrul însuși este etern ca substanță, în timp ce ca mod el este doar durabil. Durata este astfel raportul modelului cu eternitatea substanțialului. În partea a treia a *Eticii*, durata va fi dimensiunea însăși a ceea ce Spinoza va numi *conatus*, adică efortul pozitiv al fiecărui lucru de a persevera în ființa sa, dacă i se întâmplă doar să existe ;

2) Timpul, dimpotrivă, nu e decât o „ființă de rațiune”, adică ceva ce nu există de fel și care a fost făurit doar ca „auxiliar al gândirii sau mai degrabă al imaginației”. Timpul ține de aceeași familie cu măsura și numărul, având în vedere că el nu se află aici decât datorită cronometrelor. Ziua durează până noaptea, dar ne putem imagina cronometric durata ei spunând, de exemplu : e ora cinci fără un minut, marchiza va ieși la plimbare (marchiza există, plimbarea există, dar ora cinci-fără un minut nu există). De unde explicația : durata sau timpul.

Dumnezeu și lumea : raportul substanță–attribute–moduri

Pe baza celor opt definiții însoțite de cele șapte axiome ale lor se construiesc propozițiile (sau teoremele) dintre care cea de-a

¹ *Etica*, I, propoziția 30, demonstrație

² Cf. „Scrisoarea XII”, în *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, pp. 159–160.

unsprezecea stabilește că Dumnezeu există, iar a șaisprezecea că „din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte o infinitate de lucruri dintr-o infinitate de moduri“. În această ultimă propoziție se adăpostește identitatea lui Dumnezeu și a Naturii sau, va spune Spinoza, a naturii ca *naturantă* și a naturii ca *naturată*. Natura naturantă e Dumnezeu conceput în unitatea sa veșnică, iar natura naturată, Dumnezeu conceput ca „modificat“ într-o infinitate de feluri, astfel încât să nu existe nimic care să nu fie Dumnezeu modificat într-un anume fel. Dar atunci, va întreba Bayle, „Dumnezeu modificat în 1 000 de turci l-a masacrat pe Dumnezeu modificat în 10 000 de armeni?“¹ Bineînțeles. Singurul lucru care îi scapă lui Bayle este că Dumnezeu nu a murit. El nu va muri în nici un masacru, deși este cauza immanentă a oricărui masacru. Iată niște lucruri spuse așa cum trebuie, vor încuviința Goethe, apoi Hegel.

Încântător este faptul că cele două propoziții (teoreme) grăbite apar la egalitate cu alte treizeci și patru al căror rol este de „*explicare naturam et proprietate Dei*“², așa cum geometrul explică natura și proprietățile triunghiului. Rezultatul este că atunci când, în 1715, Dortous de Mairan îl va soma pe Malebranche să-i arate cu precizie, în *Etica*, „locul paralogismului“³ – ceea ce trebuie să vă fie ușor, spunea el, din moment ce autorul se exprimă *ordine geometrico* –, Malebranche, copleșit, va sfârși prin a-l ruga pe Mairan să nu-l mai deranjeze și să-i citească mai degrabă pe sfântul Pavel și sfântul Augustin. Va fi meritul lui Leibniz, de a descoperi în ce sens Spinoza nu este un „ateu rău“, ci pur și simplu un „evreu subtil“, ceea ce nu înseamnă neapărat că necesitarismul său ar fi cel bun. „Reabilitarea“ lui Spinoza e opera lui Leibniz și nu, pe vremea lui Goethe, cea a lui Jacobi, de exemplu. Goethe se va face mai degrabă ecoul actualității atunci când, în *Poezie și adevăr*, îl va descoperi pe Spinoza, reducându-l în final la o formulă mai mult goetheană decât spinozistă: „Dacă te iubesc, ce-ți pasă!“⁴ Bătrânul Goethe, deși termină *Al doilea Faust* prin „eternul

¹ Cf. *Dictionnaire historique et critique*, „art. Spinoza“, Slatkine, 1969, t. XIII, p. 444.

² *Etica*, I, adaos. la început.

³ Malebranche, *Correspondance avec Dortous de Mairan*, Paris, Vrin, 1947, p. 146.

⁴ *Poesie et vérité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, partea a treia, cartea XIV, p. 401. Goethe fusese entuziasmat de propoziția 19 din cartea V a *Eticii*: „Cine îl iubeste pe Dumnezeu nu poate năzui ca și Dumnezeu să-l iubească la rândul lui“.

feminin“, rămâne totuși tânărul Goethe, adică, îi spunea Hegel soției sale : Goethe.

Punctul sensibil a ceea ce se va numi „panteismul“ lui Spinoza – înainte de 1677 cuvântul nu există încă – detectat pentru prima oară de Hegel, este raportul substanță –atribut–mod.

Referitor la substanță și atribut, nici o întrebare. Atributele sunt substanța însăși concepută ca gândire sau ca întindere și ca multe alte lucruri de care nu avem habar, Dumnezeu fiind „*ens constans infinitis attributis*“ = „substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute“, deși noi nu cunoaștem decât două dintre acestea. Să zicem că raportul dintre substanță și atribut este analog cu raportul dintre mare și adâncimea, imensitatea, măreția mării, cum spunea Tristan l’Hermite.

Modurile ar fi mai degrabă raportul dintre mare și talazurile mării care sunt, spunea Prometeu, „râsul nemăsurat al talazurilor“¹.

Dar cum să se potrivească, fără risc de coliziune, multiplicitatea nemăsurată a valurilor (modurile) cu unitatea mării (substanța) concepută ea însăși atât în profunzimea sa, cât și în imensitatea sau măreția sa (atribute)? Cert e că, pentru Spinoza, natura modului este ea însăși ambiguă. Pe de o parte, modul este „lucru particular“, altfel spus „mod *finit*“ ca valul de exemplu, produs în mod efemer de prelungirea celui ce-l precedă, pentru a produce la rândul său pe cel ce îi urmează etc. Dar, pe de altă parte, el este „mod *infinit*“, regăsind, ca infinit, atributele de care depinde și, ca mod, multiplicitatea finitului după care se transformă. Așadar, *trecerea lui Dumnezeu în lume se face la nivelul modului*. Toate acestea sunt spuse în nota ce urmează după propoziția 28, fără a face obiectul nici unei teoreme. Contrar modului finit, produs cauzal de un alt mod și producând imediat un altul, modul infinit este „produs imediat de Dumnezeu“, este „fiu al lui Dumnezeu“, cum se spunea, cu mult înainte de *Etica*, în *Tratatul scurt despre Dumnezeu, om și fericirea lui*². De unde, în 1675, scrisoarea lui Schuller către Spinoza : „Aș vrea să am niște exemple referitoare la aceste lucruri care sunt produse imediat de Dumnezeu“³. Spinoza îi răspunde de îndată : „Cât despre exemplele pe care le cereți, cele din primul gen sunt, pentru gândire,

¹ Eschil. Prometeu, versurile 89–90.

² *Court traité, Oeuvres, op. cit.*, 1964. t. I, p. 81.

³ „Scrisoarea LXIII“, *ibid.*, t. IV, p. 313.

înțelegerea absolut infinită, pentru întindere, mișcarea și repausul cele din al doilea gen figura universalului întreg care rămâne mereu aceeași deși se schimbă într-o infinitate de moduri¹. Prin urmare, nu există unul, ci două genuri de moduri infinite. Primele sunt *immediate*, iar celelalte nu sunt decât intermediarul primelor; acestea sunt modurile infinite *mediate*. Spinoza dă două exemple pentru întindere, însă nu dă nici unul pentru gândire, lăsând să se ghicească sau negăsind încă ceea ce ar putea corespunde, în domeniul gândirii, lui *facies totius universi* evocată în *Etica*, II, (Spinoza îl trimite pe Schuller la lema 7, care precedă propoziția 14).

Spinoza își reprezintă mișcarea, sau mai degrabă mișcarea-repaus ca un „mod imediat” al atributului „întindere”. Deci, ca mod, mișcarea aparține, spune Spinoza, naturii naturate și nu naturii naturante. Dar există în natura naturată ceva ce rezultă imediat din natura naturantă și îi aparține „la fel de direct cum un fiu îi aparține tatălui său”², ceva ce iese din el, dacă putem spune așa, când naștere fiului său, însă fără a-l scoate totuși „în afara lui” cum susținea Descartes, pentru care fiul nu era, în raport cu tatăl, decât *res extra se posita*. Mișcarea nu este deci „*in extensione a Deo excitatus*”, întinderea fiind gândită mai întâi ca „*moles quiescens*”³, masă în repaus: ea este manifestarea imediată a repausului întinderii înseși, în sensul în care fiul este manifestarea imediată a tatălui⁴.

Pe de altă parte, mișcarea nu apare decât prezentând un aspect ce rămâne pretutindeni același („*facies totius universi quae semper eadem manet*”). Acest aspect, mereu același, pe care Spinoza și-l reprezintă *motu mediante*, este, fără îndoială, conservarea aceleiași cantități de mișcare în lumea corpurilor⁵, exprimând, spune Spinoza în *Exposé de la philosophie cartésienne*, „*Deum esse summe constantem suis operibus*”⁶. Această constantă nefiind ea însăși la rândul ei, conform teoremei următoare⁷ din *Expunerea* asupra lui Descartes, decât „*conatus in suo esse perseverandi*”⁴ – mișcarea își

¹ „Scrisoarea LXIV”, *Ibid.*, p. 315.

² *Court Traité*, *ibid.*, t. I, p. 81.

³ „Scrisoarea LXXXI”, *ibid.*, t. IV, p. 351.

⁴ „Scrisoarea XVII”, *ibid.*, p. 177.

⁵ *Principes de la philosophie de Descartes*, II, 13, *ibid.*, t. I, p. 300.

⁶ *Ibid.*, I, 20, corolar, p. 277: „[...] că Dumnezeu este constant la gradul suprem în operele sale”.

⁷ *Ibid.*, II, 14, p. 301.

face aici prima sa apariție. În lumea paralelă a gândirii, Spinoza își reprezintă intelectul ca infinit, în filiația directă a gândirii înseși. Diferența între gândirea ca atribut și intelectul ca infinit constă în aceea că, deși infinit, intelectul este deja îndreptat spre multiplicitatea corpurilor, care rezultă ea însăși veșnic din unitatea de substanță¹. Astfel conceput, intelectul poate fi sau finit ca al nostru, în măsura în care obiectul cel mai propriu al reprezentării sale este, pentru fiecare dintre noi, un corp particular (pentru fiecare, al său) sau infinit ca intelectul lui Dumnezeu ce „cuprinde în sine întreaga natură” fără a favoriza vreun corp anume. Dar înțelegerea finită nu este ea însăși decât limitarea unui intelect infinit ce poate fi numit atunci divin – deși nu e divin decât *după mod* și nu *absolut*. Astfel, intelectul infinit corespunde, în domeniul gândirii, aceluia „prim născut” care este mișcarea în domeniul întinderii.

Dar care este al doilea al celui dintâi, adică nu fiul, ci nepotul gândirii (așa cum *facies totius universi* este nepoata întinderii)? Spinoza nu o spune. Însă afirmă, în axioma III din partea a doua a *Eticii* : „Modurile gândirii, ca iubirea, dorința și toate celelalte afecte ale sufletului, oricum le-am numi, nu pot exista decât dacă există în același individ ideea unui lucru iubit, dorit etc. Totuși ideea poate să existe, chiar dacă nu există nici un alt mod al gândirii”. Deci, în gândire, prioritate modală a ideii asupra celorlalte moduri. Nepotul gândirii, al cărei fiu este ideea (intelectul), ar fi deci, în mod logic, *afecțiunea*. Gândirea dă imediat intelectul, și doar acolo unde există intelect poate exista și afecțiune. Afecțiunea ar fi așadar cea care ar corespunde lui *facies totius universi*, cu atât mai mult cu cât fondul afecțiunii este tocmai *conatus*, care este totodată fondul constanței în lume a unei aceleiași cantități de mișcare.

După modurile infinite mediate care le urmează modurilor infinite imediate vin, în sfârșit, modurile *finite*, cu alte cuvinte valurile mării. Dar ele nu sunt moduri finite decât odată acoperite de o dublă infinitate, ea însăși modală și care iese direct din atribut.

A fi spinozist ar însemna prin urmare a se exersa în meditație, scoțând „în mod liber” – adică independent de orice constrângere și de orice contingență – din întindere mai întâi mișcarea în

¹ *Etica*, I, 16.

corelația sa cu repausul (mod imediat), de unde iese, la rândul său, deci mediat, constanța cantității sale aflată ea însăși la obârșia oricărei împărțiri cauzale a mișcării și a repausului. Din acel moment, lumea corpurilor este Dumnezeu în libertate, tot așa cum valorile mării sunt marea în libertate. Nicăieri nici o constrângere, nici o contingentă, ci expansiunea totală a necesității unui principiu pe măsura înfinității sale latente.

Același exercițiu, sau mai degrabă un exercițiu *paralel*, pentru substanță, în măsura în care, în paralel cu întinderea, ea se lasă atribuită ca substanță sub atributul gândirii.

În ambele cazuri, lumea este Dumnezeu în libertate, acest cuvânt fiind înțeles în sensul lui Spinoza. E necesar să se spună aici: *nemo ante me*? Răspuns: da și nu. Interpreții au insistat mult asupra lui nu. Trebuie să ne întoarcem, împreună cu ei, la *ἐν παντί* al lui Heraclit? Răspuns: da și nu. Dar mai degrabă nu decât da, în condițiile în care *ἐν* din *ἐν παντί* „dorește și nu dorește (*οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει*)” să fie chemat cu numele de Zeus¹. Nu e nimic „panteistic” în gândirea lui Heraclit; atunci când spune: „Divinitatea este zi și noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame”², o face pentru a preciza într-un alt fragment că un astfel de zeu este *οὔτε τις θεῶν*³ = „nici unul din zei”, ceea ce nu înseamnă că ar fi vreun zeu superior, deoarece atunci când spun *ὁ θεός*, grecii nu se gândesc la nici un zeu în mod special. Din această cauză, Aristotel va traduce în greacă *ὁ θεός*, prin *τὸ θεῖον* = divinul, trecerea la neutru neavând însă sensul unei neutralizări.

Dar nu cumva ar fi posibil să ne gândim la interpretarea Bibliei așa cum va fi ea făcută în climatul alexandrin? În acest climat, *creația* devine puțin câte puțin *procesiune*. Nu ne invită oare chiar Biblia la o astfel de interpretare, din moment ce prezintă creația drept o operă înfăptuită în șase zile? Drept urmare, Dumnezeu se îndepărtează, iar intermediarii între Dumnezeu și lume își fac apariția și se înmulțesc. Deja Filon din Alexandria, contemporanul lui Iisus (cf. studiul lui Edouard Herriot) face să-și aibă obârșia în Dumnezeu un *λόγος* care e primul său născut. La rândul său, acest *λόγος* creează lumea numai o dată ce devine

¹ *Fragmente*, B 32.

² *Ibid.*, B 67.

vorbire (λόγος προφορικός) după ce mai întâi fusese viziune ; acest λόγος προφορικός e cel ce spune, în Geneză : Γενηθήτω φῶς, *Fiat lux* (Să se facă lumină!), în timp ce primul născut nu era încă decât gândul luminii (λόγος ἐνδιαθετος).

Acest mod de a vedea lucrurile se dezvoltă sub diverse forme încă din antichitate : la creștini prin gnostică, în lumea ebraică prin Cabală, iar în filosofie prin ceea ce se va numi neoplatonismul lui Plotin. E greu să nu se audă în misteriosul λόγος ce urmează în a patra Evanghelie¹ locuțiunea ἐν ἀρχῇ care reia primele două cuvinte din Septuaginta (cf. *Geneza*, 1, 1), ecou al λόγος-ului lui Filon. Diferența constă în faptul că, în opoziție cu λόγος-ul filonian, λόγος-ul lui Ioan nu este doar îndreptat spre Dumnezeu, ci este egal cu Dumnezeu însuși. În această dualitate esențială începe deja să se schițeze Trinitatea (creștinii căutându-i originea cea mai îndepărtată în pluralul Elohim, ce numește Dumnezeul Genezei).

Când Plotin va spune despre Dumnezeu „că el nu se află deloc departe și că intermediarii nu sunt numeroși”², vorbește evident împotriva gnosticilor care, dimpotrivă, înmulțeau intermediarii pentru a rezerva revelația lui Dumnezeu doar inițiaților³.

Între secolele X și XII, din Egipt până la Cordoba, adică în umbra arabilor, s-a dezvoltat în acest sens o întreagă speculație evreiască din care Spinoza a cunoscut câte ceva din moment ce, în *Tratatul teologico-politic* îl citează pe Maimonide⁴. Poate că tocmai pe această filieră interpretarea procesională a raportului dintre Dumnezeu și lume ajunge la Spinoza, deci chiar înainte ca el să fi ieșit din comunitatea evreiască. Astfel, substanța infinită nu se modalizează dintr-o dată – *wie aus der Pistole*⁵, ar spune Hegel. Să lăsăm aceasta în seama mitologiei carteziene a creației. Ea se modalizează progresiv, locul acestei progresii nefiind, evident, timpul, ci veșnicia. Sfântul Augustin spuse deja că nu se poate considera apariția lumii drept începutul creației, deoarece Dumnezeu a generat înainte de a fi creat⁶.

¹ Evanghelia după Ioan, 1. 1.

² *Enneadele*, V, 1, 3.

³ Cei trei intermediari la Plotin: ἐν < νοῦς < ψυχή.

⁴ După Spinoza, Sfântul Ioan „ebraizează”, adică „orientalizează” (cf. Scrisoarea LXXV^a, *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 340). După Nietzsche, dimpotrivă, Biblia „helenizează”.

⁵ *Fenomenologia spiritului*, prefață, § 27 : „ca un foc de armă”.

⁶ Cf. *Confessions*, XI.

După toate acestea, suntem uimiți că Spinoza a putut fi etichetat cu atâta generozitate drept ateu de către cei mai însemnați dintre contemporanii săi. În acea vreme „ateu“ era insulta la modă. Iată de ce nici Leibniz, nici Hegel nu vor considera filosofia lui Spinoza ca ateism. Ar trebui mai degrabă, spune Hegel, să vedem în această gândire un *acosmism*. Căci a ieși din substanță, așa cum face Spinoza, alunecând de la substanță la atribut, apoi de la atribut la modurile finite, trecând prin modurile infinite, înseamnă într-adevăr a aluneca, dar încă nu a gândi. Nu se iese din substanță prin simpla interpretare a determinației modale ca negație (cf. „*omnis determinatio negatio est*“¹). Prin aceasta nu se face decât să se scufunde modul în abisul substanței. Spinozismul e scufundarea lumii în Dumnezeu. Pentru a ieși din abis trebuie într-adevăr ca determinarea să fie gândită nu doar ca negație, ci ca negare a negației, și aici – spune Hegel – sunt eu : *nemo ante me*, nu-i fie cu supărare lui Marx sau mai degrabă marxistilor, căci Marx care, cum bine se știe, nu era marxist, recunoaște clar fondul hegelian al propriei sale gândiri atunci când, în „Manuscrisul asupra economiei și filosofiei“ scrie : „Măreția lui Hegel constă în a fi gândit în *Fenomenologie* esența însăși ca muncă [...] adică pozitivitate a negației ca negație“². Specialiștii în algebră o știau deja : $-x \neq +$ (Stendhal nu și-a revenit niciodată din uluirea pe care i-a produs-o acest lucru³). La urma urmelor, ceea ce Hegel îi reproșează lui Spinoza este de a nu fi depășit facilitățile emanatismului⁴, cum se va spune mai târziu.

Omul ca *mens* și ca *animus*

După ce a „explicat astfel natura lui Dumnezeu și proprietățile sale“⁵, adică *Deus* ca *Deus sive natura* – ceea ce nu echivalează nicidecum cu a spune, precizează el în „Scrisoarea XLIII“, *universum esse Deum*⁶ (diferența este că în *Deus sive Natura*, cuvântul

¹ „Scrisoarea L“, *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 284 : „orice determinare este o negație“.

² *Manuscrits de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 132 și 144.

³ *Vie de Henri Brulard, op. cit.*, t. II, p. 853.

⁴ Cf. sfântul Toma care definește creația drept *emanatio*.

⁵ *Etica*, I, adaos, la început.

⁶ „Scrisoarea XLIII“, *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 274 : „că Dumnezeu se identifică cu universul“.

Natura e gândit mai întâi ca *Natura naturans* înainte de a fi gândit ca *Natura naturata*) –, Spinoza sare imediat în lumea celui ce constituie obiectul propriu al filosofiei sale ca etică, și anume omul. Cf. Kant : *was ist der Mensch?* Dar Spinoza va avea nevoie de două cărți din *Etica* pentru a explica omul, respectiv cartea II unde omul este „explicat” ca *representans* mai degrabă decât *cogitans*, cum va spune Leibniz, și cartea III, unde el e „explicat” *conans qua representans*, va mai spune Leibniz. Într-adevăr, definiția leibniziană este : „*cogitans est rep aesentans et conans quatenus repraesentans*”¹.

1) *Homo repraesentans* : cum face el pentru a reprezenta? El nu reprezintă decât paralel cu altceva care este pe același plan : a mișca și a fi mișcat, altfel spus : a avea un corp. Dacă Dumnezeu, *ens constans infinitis attributis* este substanța unică însăși ce își este în mod necesar propria cauză, omul, dimpotrivă, este doar *suflet și corp*. Nu există nimic în om care să corespundă infinității celorlalte atribute ale lui Dumnezeu. El corespunde doar ca mod corporal atributului „întindere” și ca *modus cogitandi* (= mod de gândire) atributului „gândire”. Ca suflet, omul este un mod finit al gândirii divine, ca trup, un mod finit al întinderii divine (un simplu talaz al mării). Către 1911, în *Cursul la Collège de France*, Bergson compara modurile finite cu cuvintele frazei, frazele fiind atributele ce dau sens cuvintelor într-o infinitate de limbi diferite ce-și corespund totuși cuvânt cu cuvânt. Dacă modurile sunt niște cuvinte, omul e făcut din două cuvinte independente unul de altul, deoarece aparțin unor limbi diferite, deși sensul lor este în cele din urmă același : „Sufletul și corpul vorbesc fiecare pe limba sa, dar ele spun mereu același lucru în același timp” (Bergson).

Sufletul vorbește în esență limba ideilor, corpul pe cea a mișcării. Când corpul e lovit sau, mai degrabă, „afectat” de un alt corp, o idee a acestui corp se ivește în suflet.

2) *Homo conans qua rep aesentans* : același paralelism care e prezența vie a lui Dumnezeu în lume se regăsește și în cartea III. Dacă eu mă bucur în sufletul meu, corpul meu se împlinește în

¹ Cf. *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, ed. cit., p. 331 : „gândirea este reprezentare și dorință ca reprezentare”.

același timp (în paralel). Dacă sunt trist, iată-l, dimpotrivă, chinuit, deși „nici corpul nu poate determina sufletul să gândească, nici sufletul nu poate determina corpul la mișcare sau repaus”¹. Este ceea ce Descartes numise „unirea sufletului cu trupul”, singura sa greșeală fiind de a fi văzut în această unire un „cuplu ciudat” (Rimbaud).

Deja jocul pasiunilor sufletului devine transparent : iubesc ceea ce favorizează împlinirea corpului meu, în paralel cu care eu sunt bucurie (*gaudeo*). Urăsc ceea ce îl supără. Iată de ce, spunea Catullus, „*odi et amo*”², și aceasta deodată și în același timp, pentru că e foarte greu ca trupul meu să se împlinească fără a fi deloc contrariat și invers (cf. Epictet : cu cât mă răstignești mai mult, cu atât fac mai mare haz!). *Fluctuatio animi*, va spune Spinoza ca un ecou la Catullus și nu mai puțin la Descartes, căruia îi plăceau mult aceste efecte de contrast, așa cum se vede în articolul 147 din *Tratatul despre pasiuni*.

Diferența dintre cartea II și III : cartea II se ocupă doar de reprezentare (omul ca *mens*) iar cartea III de afecte (omul ca *animus*). Diferența față de Descartes constă aici în faptul că „animația” nu este un privilegiu al omului. Consecința logică a paralelismului este un animism universal : „*omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*”³ = „indivizi, care sunt cu toții însuflețiți, deși în grade deosebite”.

Trebuie așadar să studiem viețuitorul în general și omul în particular pe două planuri în același timp, acela al corpului și acela al sufletului.

CORPUL

Fizica lui Spinoza este o enclavă în cartea a II-a. Studiul corpului în general presupune numai axiome, însă studiul corpului uman presupune și postulate (în număr de șase). Adică el se referă la experiența de la care „cel mai mult ce se poate aștepta [...] este ca ea să îndrume spiritul în așa fel încât acesta să se

¹ *Etica*, III, propoziția 2.

² *Poem*, 85.

³ *Etica*, II, 13, notă.

aplice doar la anumite esențe¹. De exemplu, știm că numai prin experiență, deci postulăm despre corpul uman că el poate „mișca” și „dispune” „corpurile exterioare” *plurimis modis*, „în mai multe feluri” (postulatul 6). *Plurimis modis*? Într-un număr de feluri mereu mai mare decât ceea ce ne putem dinainte reprezenta, lucru deloc adevărat când e vorba de *corpora simplissima* al căror comportament este mult mai stereotip. În fond, chiar și după Spinoza, filosofia nu poate cunoaște corpul uman decât prin experiență.

Ce este un corp în general? Este, spune Spinoza, un „individ”. Dar ce este un individ? Trebuie să ne reprezentăm aici o gradatie :

a) Este individ tot ce se poate mișca dintr-o singură bucată. De exemplu : un bulgăre de zăpadă.

b) Este nu mai puțin individ, dar la un nivel superior, orice corp compus din mai multe corpuri legate unele de altele astfel încât să formeze un sistem în interiorul căruia ele să-și transmită mișcare unele altora după un raport constant. Așa este individul-mașină.

c) La un nivel încă și mai înalt ne putem imagina o mașină constituită în așa fel încât dacă unele corpuri se separă de ea, altele să le ia locul, în număr egal. O astfel de mașină a cărei reconstruire rezultă din propria-i funcționare este corpul viu și, în particular, corpul uman care „are nevoie, pentru a se menține, de foarte multe alte corpuri, care aproape neconștient îl regenerează” (postulatul 4). Prin urmare, viața este mai degrabă postulată decât dedusă de către Spinoza.

Este evident că, din această perspectivă, „vom concepe ușor că întreaga natură este un singur individ, ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în nesfârșite feluri, fără nici o schimbare a individului ca întreg”². Natura întreagă este deci viitorul prin excelență, care nu încetează de a fi regenerat pornind de la toate corpurile vii (astfel, un corp este o imagine a ceea ce se petrece în natură).

În natură, fiecare individ corporal este solidar în mod mecanic cu toți ceilalți. Trebuie deci să ni-l reprezentăm, spunea Bergson, ca un „turbion stabil”. Să spunem mai degrabă turbion relativ

¹ „Scrisoarea X”, *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, pp. 151-152.

² *Ética*, II lema 7, notă.

stabil ; doar „natura întreagă“ este într-adevăr un turbion perfect stabil. De aceea Spinoza și-l reprezintă ca un mod infinit ieșit el însuși, din vremuri imemoriale, din întinderea ca atribut.

Se poate vorbi cu adevărat în acest caz de cartezianism? Răspuns : da și nu. E adevărat că Spinoza nu își reprezintă corpul decât printr-un fel de loc unde se intersectează tot restul. Dar putem gândi oare viețuitorul fără a admite în el un fel de finalitate exclusiv internă? Tocmai în acest sens îi reproșează Kant lui Spinoza, în §80 din *Critica facultății de judecare*, nu atât de a fi subapreciat finalitatea cât de a o fi transpus în prea mare grabă de pe planul „reflexiei“ în sens kantian pe planul afirmației dogmatice înglobat el însuși într-o reprezentare necesitară. În pofida celor spuse de autor în apologia matematicii din *Etica* („*quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur*“¹), „idealismul spinozist al necesității“ nu este totuși la fel de brut ca acela al lui Democrit sau Epicur. Idealismul finalității caracterizează doctrinele ce își reprezintă finalitatea în natură ca un lucru ideal, adică ireal.

Să fie deci vorba la Spinoza de o gândire clară sau de o „noțiune bastardă“ rezultată din suprapunerea în gândirea sa a unui anume sens al mecanismului împrumutat de la Descartes și a arhetipismului geometric la care se referă neîncetat, cel de al doilea ținându-l în frâu pe primul? Unii comentatori (dl. Darbon²) înclină mai degrabă spre al doilea sens. Spinoza n-a asimilat niciodată complet spiritul mecanismului.

SUFLETUL

Paralel cu afectele corpului se produc în suflet fenomene corespondente, dintre care cel mai elementar este acela al *imaginației*. Asemenea lui Descartes, Spinoza ia cuvântul într-un sens destul de larg pentru ca percepția însăși să nu fie decât un caz particular al imaginației.

¹ *Etica*. I. adaos : „matematica știința esențelor și proprietăților figurilor nu a scopurilor“.

² *Etudes spinozistes*, Paris. PUF, 1946, pp. 130-131.

Urmelor afecțiunilor ce dăinuie în corpul marcat de ele le corespund în suflet *ficțiunile* (deci imaginația și ficțiunea sunt două lucruri diferite). Sufletul este astfel capabil de *memorie*, în el ivindu-se reprezentări imaginare după obișnuința corpului : „Căci, bunăoară, un soldat văzând pe nisip urmele unui cal va trece numaidecât de la ideea unui cal la ideea unui călăreț, și de aici la ideea războiului. Iar țăranul va trece de la ideea unui cal la ideea plugului, a ogorului etc.”¹

Și tot obișnuința corpului este aceea care hotărăște în privința *limbajului*, adică a legăturii dintre anumite imagini și anumite sunete particulare : „Bunăoară, un roman trece numaidecât de la ideea cuvântului *pomum* la ideea unui fruct care nu are nici o asemănare cu acel cuvânt articulat, nici ceva comun cu el, decât că corpul acestui om a fost afectat adesea și de cuvântul acesta și de fructul pe care îl reprezintă, altfel spus, că același om a auzit adesea cuvântul *pomum* (în timpul când vedea fructul)”². Astfel, limbajul nu este în cele din urmă decât „*pars imaginationis*”³. Ne putem chiar întreba dacă această parte nu are tendința să devină totală, Spinoza mergând până la a spune, în *Etica* : „*Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt*”⁴ = „Căci esența cuvintelor și a imaginilor este alcătuită numai din mișcări corporale, care nu includ nicidecum conceptul cugetării”. Acest mod de a vorbi îl copleșea pe Alain pentru care, după cum se știe, nu există imagini, ci doar cuvinte a căror ascultare dă iluzia retrospectivă de a fi văzut ceva. La fel și la André Breton : vizionarii n-au văzut niciodată nimic, ei n-au făcut decât să audă voci : „Nu, Lautréamont, Rimbaud nu au văzut, nu s-au bucurat *a priori* de ceea ce descriau, ceea ce echivalează cu a spune că ei nu descriau ; ei se mărgineau, în culisele sumbre ale ființei, să audă vorbindu-se nedeslușit”⁵. Alain ar fi spus mai degrabă : „să se audă vorbind nedeslușit”.

¹ *Etica*, II. 18, notă.

² *Ibid.*

³ *Tratat despre îndreptarea intelectului*, § 88.

⁴ *Etica*, II. 49, notă.

⁵ *Le Point du jour, Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade”. 1992, t. II. p. 389.

Dacă Spinoza merge până acolo, el nu merge totuși numai până acolo, pentru că în „Scrisoarea XVII” vorbește despre imagini „care s-au oferit ochilor săi cu tot atâta vivacitate de parcă ar fi fost niște obiecte reale, mai cu seamă cea a unui anume brazilian negru și jegos pe care nu-l mai văzuse niciodată înainte”¹. Tot așa să stea oare lucrurile cu ceea ce susțin că au văzut profeții care „n-au aiuraț atunci când au prorocit”²? Sau n-au făcut decât să audă voci? Întrebarea rămâne fără răspuns.

Când sufletul, care nu este decât un sistem de imagini, ia drept obiect unitatea relativă a acestui sistem însuși, avem de-a face cu *conștiința*. Astfel, sentimentul propriului nostru eu nu este altceva decât ideea corpului reflectându-se pe sine : „Această idee a sufletului este unită cu sufletul în același fel în care sufletul însuși este unit cu corpul”³.

În sfârșit, să legăm de această „psihologie” teoria judecării (*Etica*, II, 48 etc.). Aici triumfă anticartezianismul. Pentru Descartes, ideea rămâne posibilitate pură, fără un da sau un nu al voinței care „*latius patet quam intellectus*”⁴, „se întinde mai mult decât intelectul”. Aceasta înseamnă, spune Spinoza, a-ți reprezenta ideea ca fiind „*quis mutuum instar picturae in tabula*”⁵ = „ceva mut, ca o pictură pe pânză” sau ca analogul imaginilor inerte ce se formează „*in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro*”⁶ = „pe fundul ochiului sau, dacă vrei, în mijlocul creierului”. Teoria carteziană a ideii nu este, prin urmare, decât umbra *Dioptricii*. În realitate, ideea este actul însuși de a gândi. Ea este cea care se afirmă pe sine ca idee. În suflet nu există „nici o voință sau afirmație și negație în afară de aceea pe care o include ideea ca idee”⁷. Descartes ar fi spus : *cea care* include. A invoca aici experiența unei așa-zise „suspendări libere a judecării” înseamnă „a visa cu ochii deschiși” : nu există niciodată altceva decât o reducere necesară a unei idei-judecată de către o alta, cu excepția cazului când imaginația rămâne „șovăielnică” precum cea a copilului care îi vede când pe

¹ „Scrisoarea XVII”. *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 176.

² *Tratatul teologico-politic*, cap. XV, trad. rom., p. 227.

³ *Etica*, II, 21.

⁴ „A patra meditație”, trad. rom., p. 278.

⁵ *Etica*, II, 43, notă.

⁶ *Ibid.*, II, 48, notă.

⁷ *Ibid.*, II, 49.

Petru, când pe Simeon, atât dimineata cât și seara¹. „Suspendarea judecării este, în realitate, o percepție și nu o voință liberă”². Voința dragă lui Descartes este doar o entitate verbală ca „pietritatea pietrei”. Singură inteligența acționează fără a avea nevoie de vreo voință de a acționa: „Există acte, nu acte de voință; cuvântul voință este întotdeauna de prisos” (Bergson, cursul despre Spinoza).

Până aici, *De mente* nu e încă decât un fel de psihologie sau de psihofiziologie spinozistă al cărei obiect este de a stabili legile după care se formează în noi fenomenele, în paralel cu afecțiunile corpului așa cum există acestea modal într-o altă lume, și anume lumea corpurilor. Dar, fără a ne preveni, Spinoza ia de asemenea într-o cu totul altă optică fenomenele mentale ale căror condiții de apariție le-a prezentat, răspunzând astfel titlului celei de „A patra meditații” a lui Descartes: „Despre adevăr și falsitate”. Fenomenele interne despre care vorbește nu sunt deci fenomene pur și simplu, ci fenomene având de asemenea proprietatea de a fi adevărate sau false. E vorba de cu totul altceva decât reprezentarea unui corp ca fiind colorat sau sonor. A te întreba dacă corpul cu adevărat este într-un anume fel sau în altul, înseamnă a te plasa pe un cu totul alt plan decât cel al reprezentării imediate. Dar ce înseamnă cuvântul „adevăr”?

Definiției scolastice a adevărului ca *adaequatio intellectus et rei*, Descartes îi substituise, considerând această definiție ca pur „nominală”, o interpretare diferită: este adevărat ceva despre care eu pot fi sigur, adică ceva ce îmi apare în mod atât de distinct (evident) încât nu mai există în el nimic ce ar putea fi simplificat, divizat sau redus. Pentru a caracteriza acest „absolut” care este ideea adevărată, Spinoza, spre deosebire de Descartes, va relua termenul scholastic de *adaequatio*, însă îi va cartezianiza sensul³. Cuvântul „adevărare” înseamnă pentru Spinoza desăvârșirea în exclusivitate *interioară* a ideii și nu acordul ei cu un obiect *exterior* („*convenientia ideae cum suo ideato*”). Astfel, ideea adevărată nu se aseamănă cu nimic. Ea este adevărată așa cum e adevărată geometria, adică din interiorul ei și prin rememorarea constantă a axiomelor și a definițiilor prin care ea se constituie ca geometrie.

¹ *Ibid.*, II, 44, notă.

² *Ibid.*, II, 49, notă.

³ Cf. *Ética*, II, definiția 4 și explicația

Tratatul despre îndreptarea intelectului ne învață că ține de natura intelectului însuși să formeze prin puterea sa *nativă* („*vi sui nativa*”¹) idei adecvate. Din acest punct de vedere, imaginile ce se formează în noi paralel cu contactele dintre corpul nostru și corpurile exterioare păstrează un anumit raport cu puterea nativă a intelectului, dar în loc să fie direct, acest raport este, ca să zicem așa, deviat față de el însuși și parcă refractat în vâlmășagul de contacte pe care mi le impune corporal apartenența mea la natura naturată. Este ceea ce spune nota de la propoziția 29 din partea a doua a *Eticii*. Iar acesta este modul în care imaginăm: „*a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar), atque solutis [întâmplător], quae non orientur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus [paralelismul], sive somniando sive vigilando, varios accipit motus*”². Astfel de cunoștințe care ne parvin conform vâlmășagului de senzații „întâmplătoare” și nu conform „automatismului” producerii ideilor sunt calificate de Spinoza drept *false*. Dar în ce sens?

1) Imaginile nu sunt false așa cum ar fi niște iluzii lipsite de fundament, în sensul în care Geniul cel Rău al lui Descartes ne poate trimite idei false după bunul său plac. Dimpotrivă, nu există nimic mai întemeiat decât ideile false, deoarece ele corespund, termen cu termen, afecțiunilor corpului. Deci, până și în ideea falsă există o oarecare pozitivitate: „*Idea falsa habet positivum quid*”³. Există chiar, după Spinoza, o imaginație sănătoasă opusă imaginației delirante, dar imaginația delirantă păstrează și ea o pozitivitate⁴.

2) Dacă imaginea este falsă, acest lucru se datorează într-adevăr unei lipse, în măsura în care pozitivitatea sa e incompletă. De unde: „În idei nu există nimic pozitiv în virtutea căruia ele să poată fi numite false”⁵. Falsitatea nu constă niciodată în altceva decât într-o *privatio*, adică într-o *negatio ex parte* (= negație parțială) pe care Spinoza o mai numește *ignorantă*. „De exemplu, când privim soarele, ne închipuim că este la o depărtare de noi de circa două sute de picioare, eroare în care persistăm cât timp

¹ *Tratat despre îndreptarea intelectului*, § 31.

² *Ibid.*, § 81: „în unele acuzații întâmplătoare (ca să zic așa) și izolate care nu se nasc din însăși puterea minții, ci din cauze externe, în măsura în care corpul, fie dormind, fie treaz, suferă diferite tulburări”.

³ *Etica*, IV, 1. „o idee falsă are ceva pozitiv”.

⁴ Cf. anexa 2: „Imaginație curentă și imaginație profetică la Spinoza”.

⁵ *Etica*, II, 33.

nu-i cunoaștem adevărata depărtare¹. Deci, dacă ne lăsăm înșelați de ideile false, aceasta se întâmplă deoarece ideile adevărate nu au apărut încă. Puterea lor de mistificare nu exprimă decât această singurătate provizorie. În absența cunoașterii adevărate nu putem să nu aderăm orbește la ideile false, deși această forță de adeziune nu merită niciodată numele de certitudine : „*Quantumvis igitur homo falsis adhaere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus*”² = „Așadar, când spunem că omul acceptă falsul și nu se îndoiește de el, nu spunem că el este sigur”. Deci adeziunea și certitudinea sunt două lucruri diferite, certitudinea fiind mai degrabă lumină decât adeziune.

Eroarea odată determinată, îndreptarea ei nu va putea consta decât în a o completa într-o idee adevărată. Iată-ne astfel eliberați de imaginație, fără însă ca această eliberare să ducă la înlăturarea imaginii. Când astronomia ne-a ajutat să cunoaștem adevărata distanță până la soare, „cunoașterea acestei distanțe, deși înlătură eroarea, nu înlătură și imaginea, adică acea idee a soarelui care explică natura lui numai întrucât acesta afectează corpul nostru ; de aceea, chiar atunci când cunoaștem adevărata lui depărtare, nu încetăm câtuși de puțin să ni-l închipuim aproape de noi”³. Dar chiar dacă imaginea nu încetează să existe, ea este totuși depozitată de prestigiul pe care îl datora solitudinii sale. Astronomia poate transforma animalul văzător în om cunoscător, însă fără a distruge de fel animalul văzător.

Astfel, îndreptarea greșelii este analoagă cu trezirea, în măsura în care a se trezi nu înseamnă pur și simplu a deschide ochii (se poate „visa cu ochii deschiși”), ci a urca de la un plan al conștiinței la altul, de unde poate fi judecat primul. Diferența constă în aceea că, în experiența curentă, trezirea face să dispară visul, dar nu și cea trezire care este trecerea la cunoașterea adevărată. Visul și-a pierdut doar puterea sa înșelătoare : el a devenit inofensiv.

Această trezire spinozistă de la falsitate la adevăr nu se produce însă brusc, ci comportă ea însăși niște etape. De unde teoria genurilor cunoașterii care, din patru câte sunt în *Tratatul despre îndreptarea intelectului* sunt reduse la trei în *Etica*. Ele corespund progresului a ceea ce Spinoza numește *reflexie* :

¹ *Ibid.*, IV, 1, notă.

² *Ibid.*, II, 49, notă.

³ *Ibid.*, IV, 1, notă.

1) Mai întâi, imaginația care îmi prezintă imediat lucrurile în raport cu mine și ca și cum eu aș fi un „stat în stat”. Putem spune deja că imaginația va fi tărâmul pasiunilor. Căci lucrurile pe care le imaginez îmi apar ca fiind favorabile sau ostile micii lumi care mă consider a fi. În aceste condiții, cum să nu mă bucore sau să mă întristeze, cum să nu le iubesc sau să le urăsc, să le doresc sau să mă tem de ele? Tot așa și oamenii îmi apar în imaginație ca fiind buni sau răi, prieteni sau dușmani, amabili sau perfizi etc.

2) Dar imaginația nu este decât un început de cunoaștere. Într-adevăr, dacă stăm și ne gândim bine, lucrurile ce mă înconjoară nu sunt ceea ce sunt pentru mine decât în conformitate cu niște legi generale pe care ele nu le pot încălca. O astfel de cunoaștere este deja un început de înțelegere. Dacă soarele nu luminează mai bine decât o face, ba chiar se lasă eclipsat, nu e vina lui. Nu e vina nimănui; el urmează ordinea naturii, tot așa cum e în firea lucrurilor ca oamenii imaginativi prin natură să fie supuși pasiunilor. De unde *ideea unei necesități universale din care eu însumi sunt o parte : pars in toto și nu imperium in imperio*. Înțelegerea ordinii așa cum se afirmă ea cu necesitate într-o gândire reîntoarsă la sine, deci dezmeticită deja printr-un început de reflexie, ține neapărat în frâu forța pasiunilor dezamorsând-o, dacă putem spune așa. Fără îndoială că în fața lucrurilor și în fața oamenilor continuăm să ne enervăm, să ne bucurăm, să ne întristăm, să iubim sau să urăm, să ne temem sau să sperăm, dar deja în surdina. Spre deosebire de partenerii noștri care nu raționează încă, iată-ne deja capabili de a face esențialul, și anume : „*humanas actiones non ridere, non lugere, non detestari, sed intelligere*”¹, adică de a nu lua în râs, a nu deplânge, a nu blestema acțiunile oamenilor în loc de a le înțelege.

3) Dar *înțelegerea*, adică *reflexia* poate merge încă și mai departe decât acest început de înțelegere, deoarece determinarea reciprocă a lucrurilor pe care ea o înțelege, făcându-și prezentă acea *facies totius universi*, nu constituie decât primul plan al unei necesități mult mai esențiale, aceea prin care necesitatea primă nu e la rândul ei decât *naturatum*-ul unui *naturans* unic a cărui înțelegere îmi permite să spun în orice ocazie nu doar *natura seu*

¹ Cf. *Etica*, III. prefață și *Tratatul politic*, cap. 1. § 1.

neceditas, ci chiar *Deus sive Natura*. Această interpretare a Naturii ca versiunea ca să zicem așa esoterică a unității divine nu face obiectul unei *demonstrații*, ci este triumful unei intuiții, ea însăși unică (*Etica*, II, propoziția 8, notă). În timp ce, pentru Descartes, intuiția sau, mai degrabă, intuițiile nu erau decât niște puncte de plecare pentru demonstrații, pentru Spinoza intuiția este revelația faptului că raportul tranzitiv dintre cauză și efect, ce constituie de la un capăt la altul al naturii naturate înlănțuirea lucrurilor, *concatenatio rerum*, este fundat el însuși într-un raport care nu mai e *tranzitiv*, ci *immanent* : cel dintre consecință și principiu. Astfel, prototipul raportului dintre natura naturată și natura naturantă este matematica, ale cărei teoreme nu fac decât să exprime, toate, fecunditatea principiilor pe care le presupun și pe care se mărginesc să le rememoreze. Deci, dacă fructele se coc la soare, dacă vapoarele plutesc conform legii lui Arhimede, dacă râurile se umflă primăvara și dacă peștii cei mari îi mănâncă pe cei mici, toate acestea se întâmplă în ultimă instanță în virtutea unei necesități mai secrete decât necesitatea cauzală, dar al căror *aliquem gustum*, va spune Leibniz, ni-l dă geometria. Oricât de strânsă ar fi așadar reciprocitatea de acțiune a modurilor, „eu concep unitatea de substanță ca stabilind o legătură încă și mai strânsă a fiecăreia dintre părți cu întregul său”¹. Astfel, natura naturată, ale cărei fenomene „*longe absunt ab intima essentia rerum*”, „se află la mare distanță de esența intimă a lucrurilor”, nu este altceva tot timpul decât desfășurarea în afara timpului a teoremei divine care este aceea a nașterii multiplului din unul, altfel spus teorema 16 din prima parte a *Eticii*. Când reflexia ajunge aici, adică gândește ca pe o cauzalitate *immanentă* ceea ce nu era decât cauzalitate *tranzitivă*, nu înseamnă că am părăsit deja lumea, ci că suntem transfigurați în ea prin „cunoașterea celui de al treilea gen”. De unde o morală de gradul doi care o depășește pe cea de gradul întâi în aceeași măsură în care intuitivul depășește discursivul.

Există astfel trei grade în viața sufletului :

¹ „Scrisoarea XXXII”, *Œuvres, op. cit.*, t. IV, p. 237.

1) Gradul întâi : dacă cineva mă insultă, acest lucru îmi însuflă, între altele, dorința de a-l pălmui. „Vrei mâna mea pe fața ta?”

2) Dar dacă mă gândesc că cel ce mă insultă nu e decât o marionetă ale cărei sfuri sunt trase de pasiuni și că, făcându-i jocul, devin un altul, atunci nu mai joc, ci deja contempļu : „Continuă, mă interesezi!”

3) În sfârșit, dacă reușesc să fac din această contemplație una intuitivă, plasând-o *sub specie aeternitatis*, atunci din sânul acestei eternități, ce de acum înainte îmi aparține, mă bucur de ceea ce e esențial : „Cu cât mă insultă mai mult, cu atât sunt mai mulțumit“ ; altfel spus : „[...] *vitam hilaritate transigere studeo*“¹ – cf. mărturia biografului lui Spinoza, Colerus : „El se amuza uneori fumând o pipă sau, atunci când dorea să-și relaxeze spiritul pentru o vreme mai îndelungată, căuta păianjeni pe care îi puneă să se bată unul cu altul, sau muște pe care le arunca în pânza de păianjen și privea această luptă cu atâta plăcere încât i se întâmpla să izbucnească în râs“². Prin comportamentul său, Spinoza nu făcea altceva decât să urmeze Scriptura în felul său : „*Currus Dei decem milia laetantur*“ = „Carul Domnului e făcut din zece mii de hohote de râs“.

Dar în timp ce sufletul se transformă astfel pe măsură ce „*jam albescit veritas*“ (sfântul Augustin) „adevărul îi devine auroră“, se pune întrebarea : ce se întâmplă cu corpul? Se transformă și el, în paralel. Avem așadar, după Spinoza, mai multe corpuri? Răspuns : desigur! De exemplu corpul cetățeanului este deja diferit de acela care trăiește în petreceri ori în dezmăț. Corpul cetățeanului se împlinește pe baricadele pe care le escaladează eroici! Este ceea ce ne explică nota propoziției 38 din cartea V (cf. de asemenea *Etica*, II, postulatul 6). Dar corpul cetățeanului, atât de diferit deja de corpul copilului care râde sau plânge doar pentru că îi vede pe alții râzând sau plângând nu este încă decât anticamera corpului etern, tot așa cum *facies totius universi* nu e decât vestibulul substanței. Paralelismul, care este însăși prezența lui Dumnezeu în lume, se menține așadar de la un capăt la altul.

¹ Cf. „Scrisoarea XXI“, trad. rom., p. 221 : „mă străduiesc să-mi petrec viața [...] în bucurie și veselie“.

² *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. „Bibl. de la Pléiade“, 1954, p. 130.

SPINOZA ȘI PROBLEMA METODEI

(*Tratat despre îndreptarea intelectului*, lucrare neterminată)

Cuvântul „metodă” este transpus direct din limba greacă și din limba latină în franceză : *μέθοδος* → *methodus* → *méthode*. Cuvântul sună ca *anode* sau *cathode*. Să fie oare metoda ceva specific pentru greci, din moment ce latina nu are un cuvânt latinesc pentru a-l traduce pe cel grecesc? În *Méthodos* substantivul *óðós* (drum) e precedat de particula *μετά* care nu are aici sensul de „cu”, ci mai degrabă pe acela de „după”. Ideea este : a alerga după ceva, a fi pe urmele cuiva, a urmări. Anterior, la Platon și Aristotel, nu îl găsim încă pe *μέθοδος*, ci doar pe *óðós* care este unul din cuvintele cheie ale *Poemului* lui Parmenide. Într-adevăr, chiar din fragmentul 1, cineva este „pe drum”. El nu va întârzia să afle că în fața sa se deschid două căi, una ce duce spre ființă și pe care „multe lucruri ne fac semn”, alta spre neființă care nu face nici un semn. Există chiar și o a treia cale, cea urmată îndeobște de „cei ce nu știu nimic”, cel puțin înainte de „criza” reprezentată pentru călător de distincția pe care o va face între calea ființei și non-calea neființei. Deci, în total, patru căi pentru a ajunge să vadă o bifurcație ce nu se arată oricui. Însă nu este menționat aici nici un procedeu pentru a ieși din viața curentă și a ajunge să vezi bifurcația.

Doar începând cu Platon și Aristotel este introdusă, o dată cu metoda, ideea unui *procedeu* de urmat pentru a ajunge la adevăr. Așa se face că înainte de a găsi drumul ce îl va duce la o definiție riguroasă a sofistului, Platon se exersează urmărind un vânat mai puțin important : pescarul cu undița. Nervul metodei platoniciene constă într-o abordare a lucrului care se strânge din ce în ce mai mult în jurul vânatului urmărit. De unde dihotomia platoniciană grație căreia distanța scade din ce în ce mai mult între un punct de plecare și un punct de sosire. Esențialul este de a alege bine punctul de pornire. Prima întrebare în cazul pescarului cu undița este : are sau nu are el *τέχνη*? Răspuns : da, are. În consecință, să analizăm noțiunea de *τέχνη*.

Cu Aristotel, drumul urmat nu mai este același. El definește metoda ca trecere de la ceea ce este „prim pentru noi” la ceea ce este „prim cu privire la *φύσις*”. Acest lucru este explicat la începutul cărții I din *Fizica*. Primă pentru noi este, de exemplu, mișcarea

a ceva ce merge dintr-un loc în altul, devenind din cald rece sau din tânăr bătrân. Dar care este mobilitatea specifică (*τῇ φύσει*) a unei astfel de mișcări, despre care se presupune că e pretutindeni unde lucrurile se află ele însele în mișcare? „Este greu ca să o prindem în esență”¹, spune Aristotel. Pentru a înțelege mișcarea, trebuie să recurgem la alte două noțiuni, ele însele „greu de prins” deși se află într-un raport constant una cu alta : *ἐνέργεια* și *δύναμις*. Primul termen este creația lui Aristotel ; pe cel de al doilea îl împrumută din limba curentă, dar schimbându-i sensul, așa cum Platon schimbase sensul cuvântului *οὐσία*, împrumutat tot din limba curentă. *Οὐσία* era, bunăoară, o proprietate. Acesta e sensul în care o folosește Isocrate, în timp ce pentru Platon ea denumește ființarea, respectiv ceea ce Seneca va transpune în limba latină, făurind spre uzul prietenului său Lucilius un substantiv de la verbul *esse*, prin *essentia*².

Definiția aristotelică a acestui „greu de prins” care e mișcarea este : *ἐνέργεια τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν*³. Mișcarea este așadar *ἐνέργεια* ca masa ce iese gata făcută din atelierul dulgherului. În acest sens, masa este într-adevăr *ἐνέργεια τοῦ δυνατοῦ*, lemnul fiind *δυνατον*, dar nu *ἢ δυνατόν*. Mișcarea este ceva aflat între două lucruri. Putem pune cei doi termeni în situația de a se reflecta unul în altul, pentru a face să fie prezent acel ceva dintre două lucruri, adică *trecerea*. Dificultatea constă în a gândi ca *ἐνέργεια* acel ceva aflat între *ἐνέργεια* și *δύναμις*. Și totuși, ceva *ἐνέργεια*, chiar prezent ca o „viață”. Prin urmare metoda este aici, în esență, trecerea de la ceea ce este cel mai ușor de văzut la ceea ce este cel mai greu de văzut. Ea constă astfel în „a exista” (= ec-sista) ieșind din ceea ce este cel mai ușor de văzut în direcția a ceea ce este cel mai greu de văzut. Ea este, citim în *Republica*, *ἐκ-βασίς ἐκ τῆς εἰωθυίας διαίτης εἰς τὸ χαλεπὸν ἰδεῖν*⁴ = ieșirea din „regimul obișnuit” spre ceva greu de văzut. Ceea ce ne încântă este faptul că în ultima carte din *Republica* Platon spune, malițios, că procedează astfel *ἐκ τῆς εἰωθυίας μέθοδου*⁵ = după metoda sa obișnuită.

¹ *Fizica*, III, 201b *in fine*.

² „Scriori către Lucilius”, 58.

³ *Fizica*, III, 201b 4-5 : „entelechia actului în potențialitate, ca act în potențialitate”.

⁴ *Republica*, II, 406b.

⁵ *Ibid.*, X, 596a.

Pentru Descartes, același cuvânt, „metodă“, înseamnă exact contrariul. De unde : a pleca de la lucrurile cele mai simple și mai ușor de cunoscut, fiind de la sine înțelese că lucrurile dificile se reduc la compunerea între ele a lucrurilor simple. Or, ce e mai simplu în domeniul lucrurilor materiale decât ecuația – „*ut aequalitas inter quaesitum, et aliquid quod sit cognitum, clare videatur*“¹? Deci nu există nimic din ceea ce trebuie cunoscut în lume care să nu fie rădăcina unei ecuații. Din punctul său de vedere, Descartes va considera așadar obscură definiția aristotelică a mișcării, urmat în acest sens de Pascal². Pentru Descartes, mișcarea nu este niciodată altceva decât trecerea de la un punct la un altul. Reduce el așadar mișcarea, care pentru Aristotel era ceva *πολυειδές τι* (cele patru chipuri ale mișcării : transportare, alterare, mărire, micșorare), la primul din aceste chipuri, și anume la transportare (*φορά*)? Nu tocmai, căci *φορά* are ea însăși patru figuri : a împinge, a trage, a căra, a roti. Dar unde e înscrisă o astfel de multiplicitate? În corpul uman (= *Leib≠Körper*).

S-ar putea crede că, pentru Descartes, metoda e relativ exterioară față de gândirea însăși. Pentru Spinoza, dimpotrivă, reprezentarea metodei este riguros intrinsecă gândirii, al cărei fond ultim e automatul spiritual care, fără a fi supus la nimic dinafară, își produce *debito ordine* propriile idei una din alta, așa cum geometrul produce *in mod paradoxal*³ ideea sferei pornind de la cea a semicercului ce se rotește în jurul diametrului său. Deci metoda constă în a gândi pornind de la obârșie, și acesta chiar de la început, pentru a merge din ce în ce mai departe. Dar puterea imanentă a acestei *deducții* nu este totuși ultimul cuvânt al metodei, deoarece deducția presupune ea însăși ca gândirea să se afle deja în posesia propriilor sale principii. Așa stau lucrurile în *Etica*, unde totul se desfășoară pornind de la definiții și axiome. Dar cum să se ajungă până acolo? Progresia deductivă presupune o regresie până la obârșie, despre care *Etica* nu vorbește, pentru că se află chiar la obârșie. La rândul ei, această regresie pretinde în mod necesar ca spiritul să se întoarcă mai degrabă spre sine decât

¹ *Reguli*, XIV, trad. rom., p. 209 : „aceea ce este necunoscut să fie găsit egal cu ceva cunoscut“.

² *Despre spiritul geometric*, trad. rom., p. 152.

³ În mod paradoxal = „chiar dacă știi că în Natură o sferă nu s-a născut niciodată astfel“ (*Tratat despre îndreptarea intelectului*, § 72).

spre obiect și „să se obișnuiască cu meditațiile interioare“ (Descartes), singurele prin care va deveni conștient de „puterea nativă“ (*vis nativa*)¹. Întrebarea este așadar : cum poate intelectul să se cunoască pe sine în forța sa proprie și cu instrumentele sale înnăscute? Răspunsul va fi : prin reîntoarcerea la sine pornind de la orice „idee adevărată“ pe care o posedă deja. Acest lucru e posibil în măsura în care ideii îi este într-adevăr propriu să fie nu numai ideea vreunui obiect, ci în același timp ideea ideii care este ea însăși : *idea ideae*, altfel spus *conștiința imediată a ceea ce înseamnă a ști* : „[...] *quid hoc sit aliquid nosse*“². Spinoza numește *reflexie* această idee a ideilor înseși. Aici se află interesul principal al metodei care, mai mult decât *deducție*, este *reflexie* : „*Unde colligitur methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae*“³ = „De aici rezultă că Metoda nu este altceva decât cunoașterea reflexivă sau ideea ideii“. Puțin mai departe, el o definește din nou ca „*directio mentis ad datae, verae ideae normam*“⁴ = „[demonstrând] în ce mod trebuie dirijată mintea după norma unei idei adevărate“. Fondul reflexiei spinoziste este, prin urmare, ceea ce Descartes numește *mens in se conversa*. De pe această poziție Descartes ordonează ideile, de exemplu cea a bucatăii de ceară, după propria sa putere de a gândi, devenind astfel capabil să meargă neîncetat înainte. Orice deducție presupune chemarea reflexivă a spiritului la sine, la autonomia sa proprie, la puterea sa nativă. Numai datorită acestei chemări a gândirii la sine, Dumnezeu însuși va putea apărea ca *Deus sive Natura* și nu ca distinct de lumea căreia nu i-ar fi decât creator. Diferența față de Descartes constă în faptul că adjectivul *reflexivus* este specific spinozist, Descartes spunând mai degrabă *reflexus*⁵ și opunând ceea ce nu este decât *cognitio reflexiva* și ceea ce el numește *illa cognitio interna*⁶. Raportul omului cu adevărul este deci esențialmente reflexiv. Optica reflexivă e cea în care Dumnezeu apare drept „ceva a cărui esență

¹ *Ibid.*, § 31, notă : „Înțeleg prin putere nativă, ceea ce nu este produs de cauze externe“.

² *Ibid.*, § 22 : „din faptul că am cunoscut ceva, știu ce înseamnă să cunoști ceva“.

³ *Ibid.*, § 38.

⁴ *Ibid.*

⁵ „Răspunsuri la al șaselea șir de întâmpinări“, trad. rom., p. 362.

⁶ *Ibid.*

fi include existența¹ sau ca *Deus sive Natura*, iar bucata de ceară drept acel *nihil aliud quam...* „*nostri intellectus respectu*“, „față de intelectul nostru“, spunea Descartes.

În *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, Spinoza precizează că reflexia însăși presupune ideea adevărată ca fiind dată. „*Habemus enim ideam veram*“², mai spune Spinoza. Dar de unde avem noi ideea adevărată ca fiind dată? Răspuns : din matematică. *Etica* I, adaos : „[...] *veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset*“³ = „Această singură cauză ar fi fost de ajuns pentru ca adevărul să rămână veșnic ascuns neamului omenesc, dacă matematica, știința esențelor și proprietăților figurilor, nu a scopurilor, n-ar fi dezvăluit oamenilor o altă normă de adevăr“.

Deci, același primat canonic ca la Descartes al reprezentării matematice a lucrurilor în interpretarea adevărului lor (și aceasta, deși se știe foarte bine că în natura naturată nici un lucru nu a fost produs vreodată după modelul de producție oferit de matematică). Metoda lui Spinoza este așadar esențialmente reflexivă, „*quae referet objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes*“⁴ (maxime în loc de *objective* în § 99). *Referre* : nu „a reproduce“, cum spun traducătorii, ci „a gândi“ lucrul *respectu intellectus nostri* = a cunoaște reflexiv întreaga natură. Tot așa, Descartes nu reproduce bucata de ceară ca fiind ceva..., ci o *produce reflexiv* ca atare. Producere reflexivă și reproducere sunt două lucruri diferite. Heidegger : de la un capăt la altul al filosofiei moderne, *reflexiv* este „*als der tragende Bezug zum Seienden*“⁵ = „ca raportul ce ne poartă până la ființare“. Reflexia este astfel ec-stazul modernilor : ei există reflexiv. De unde, în *Ce se numește a gândi?* : „lanterna reflexiei“⁶. Enormitatea kantiană constă în a pretinde să se extindă influența reflexiei până la a se recupera în ea frumosul

¹ *Etica*, I, definiția 1.

² *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, § 35.

³ *Etica*, I, adaos.

⁴ *Tratat despre îndreptarea intelectului*, § 91 : „astfel încât să redea în mod obiectiv structura naturii atât în întregime, cât și în părțile ei“.

⁵ *Essays et Conférences*, trad. fr. de A. Préau. Paris, Gallimard, 1968, p. 97.

⁶ *Qu appelle-t-on penser?*, trad. fr. de G. Granel. Paris, PUF, coll. „Quadrige“, 1992, p.

care va deveni astfel o proprietate estetică : transformare a operei de artă în obiect estetic.

MORALA (DESCARTES ȘI SPINOZA)

Tot așa cum *Tratatul despre înțelegerea intelectului* este versiunea spinozistă a *Discursului asupra metodei*, morala este versiunea spinozistă a *Tratatului despre pasiuni* al lui Descartes. Diferența între Descartes și Kant constă în faptul că morala kantiană are drept obiect specific determinarea, printre cele bune, „a celui bine atât de eminent încât e numit morală”. Nu acesta este obiectul lui Descartes pentru care, bunăoară, este „evident”, cum va fi și pentru Malebranche, că „e mai bine să te supui lui Dumnezeu decât să le poruncești oamenilor”. Obiectul lui Descartes e mai degrabă : cum să ne eliberăm de excitările ce ne împiedică să acționăm bine, aceste excitări fiind definite, cel puțin de la stoici încoace, drept *pasiunile sufletului*.

Trebuie, pretindeau ei, să fie „extirpate” pasiunile pe care le asimilau cel mult unei slăbiciuni a judecării (*imbecillae adsentiones*, va spune Cicero). Deci este de ajuns să-ți întărești judecata pentru a fi imediat eliberat de pasiuni. Ca, de exemplu, atunci când, aflând vestea neplăcută că persoana pe care o cauți acasă este de fapt la birou, reacționez spunând : „Cu atât mai bine, voi face o plimbare!” Sau ca atunci când Epictet îi spune celui înspăimântat de furtună : „Nu e nevoie de atâta apă ca să te îneci!” („Câtă apă! Câtă apă!” spunea Mac Mahon).

Descartes : să n-o luăm prea repede. Există într-adevăr în pasiuni un element de cunoaștere (*dogma*), dar rădăcinile lor sunt mai mult *fizice* decât doar *logice*. Omul are pasiuni pentru că are un corp. Deci pasiunile nu pot fi extirpate, după cum nu ne putem lăsa dezbrăcați de corpul nostru, ca acei câini „anesteziați” ai psihologiei experimentale. Cu toate acestea, nu suntem mai neputincioși în fața lor decât în fața animalelor pe care am învățat să le dresăm : „Așfel, când un câine vede o potârniche el simte în mod firesc pornirea să alerge spre ea ; iar atunci când aude o împușcătură, zgomotul îl îndeamnă în mod firesc să fugă. Cu toate acestea, prepeliciarii sunt dresați de obicei în așa fel, ca atunci când văd o potârniche, să se oprească, și abia zgomotul pe

care îl aud apoi, când se trage asupra ei, să-i facă să alerge spre ea. Este de folos să cunoaștem aceste lucruri pentru a încuraja pe fiecare să se străduiască de a-și struni pasiunile¹. De aici *Tratatul despre pasiuni* unde planul meu, spune Descartes, n-a fost să explic pasiunile „ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei (*philosophe moral*), ci doar ca naturalist (*physicien*)”². Orator : este, poate, în același timp predicatorul care tună și fulgeră împotriva pasiunilor și Aristotel care le studiază în principal în cadrul *Retoricii* sale, înțeleasă ca arta de a suscita pasiunile. Cât despre filosofii morali, aceștia sunt stoicii.

Dar dacă în pasiune există în principal un sistem de mișcare a corpului, nu trebuie oare să opunem acestor mișcări contra-mișcările ce le vor împiedica să ne ducă acolo unde ele (pasiunile) vor să ne ducă, și nu unde vrem noi? Esențialul constă aici în a ști să procedăm „cu dibăcie”.

Întreaga dibăcie a lui Descartes constă în a înțelege bine felul în care voința sufletului poate opune contra-mișcări mișcărilor naturale ce constituie corpul pasiunii. O idee naivă ar fi de a ne lăsa în voia acțiunii directe a voinței asupra corpului. Este desigur adevărat că „dacă mânia ne face să ridicăm mâna pentru a lovi, voința poate de obicei s-o rețină ; dacă frica îndeamnă picioarele să fugă, voința le poate opri”³, dar e imposibil să ne încredem permanent în această omnipotență directă.

Descartes distinge trei feluri de mișcări ale corpului :

1) cele ce *se supun direct acțiunii voinței*, așa cum voința de a ridica brațul face ca eu să-l ridic într-adevăr ;

2) cele ce „nu depind deloc de spirit, ca bătăile inimii, digestia cărnii, nutriția, respirația celor ce dorm și chiar a celor treji, mersul, cântatul și alte acțiuni asemănătoare, când ele se fac fără ca spiritul să se gândească la ele”⁴ ;

3) cele care, *fără ca sufletul să contribuie la ele în mod expres*, sunt legate totuși de anumite reprezentări : „Între sufletul și corpul nostru există o asemenea legătură, încât dacă o dată am unit o acțiune corporală cu un gând oarecare, fiecare dintre acestea două nu ni

¹ *Tratat despre pasiuni*, I, art. 80, trad. rom., p. 86.

² *Ibid.*, preluată; trad. rom., nota I, p. 175.

³ *Ibid.*, I, art. 48, trad. rom., p. 82.

⁴ „Réponses aux quatrièmes objections”, A. T., IX, 178 ; Alquié, II, p. 670.

se mai înfățișează după aceea fără să se înfățișeze și celălalt ; și [...] nu întotdeauna unim aceleași acțiuni cu aceleași gânduri“¹.

Încă din martie 1630, Descartes îi dădea lui Mersenne următorul exemplu : „[...] precum aceia care mai demult au dansat cu plăcere pe o anumită melodie și, de îndată ce aud o melodie asemănătoare, au din nou chef să danseze ; dimpotrivă, dacă cineva n-a auzit niciodată melodii de dans săltărețe fără să aibă în același timp vreun necaz, se va întrista inevitabil oricând i se va întâmpla să le audă. La fel, sunt sigur că dacă un câine ar fi biciuit de cinci sau șase ori în sunetul unei viori, de îndată ce va auzi din nou acea muzică, ar începe să urle și să fugă“².

Un astfel de automatism, descris în ultimul exemplu, seamănă mult cu ceea ce se petrece la animale, cu observația că, totuși, la animale, elementul reprezentare a sufletului nu joacă, după cum se pare, nici un rol. Astfel, „lumina corpului lupului reflectată în ochii oii“ este suficientă pentru a „excita în ea mișcarea de fugă“³. Numai în pasiunile umane „*cogitatio includitur (in nostro entiendi modo)*“⁴.

Întreaga dibăcie a lui Descartes va consta aici în a se bizui, împotriva pasiunilor, pe mișcările din al treilea tip, și chiar pe cele din al doilea, lăsându-le complet de o parte pe cele din primul : „Pasiunile noastre nu pot fi stârnite și nici înlăturate direct prin acțiunea voinței noastre, dar pot fi stârnite sau înlăturate indirect prin reprezentarea lucrurilor care în mod obișnuit sunt legate de pasiunile pe care vrem să le avem sau sunt contrare celor pe care vrem să le îndepărtăm“⁵. Deci, spre deosebire de dresarea animalului, unde totul se petrece pe planul mecanismului, dresarea pasiunilor presupune un exercițiu al gândirii, deci se întemeiază pe faptul că, și în pasiune, *cogitatio includitur*. Când sufletul, ca voință de a gândi mai degrabă decât voință de a mișca, folosește această voință spre a se menține în pas cu anumite gânduri, el are totodată mult mai multă forță decât atunci când pretinde să comande corpului. „Astfel de pildă, dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte înde-

¹ *Tratat despre pasiuni*, II., art. 136, trad. rom., p. 128.

² Scrisoare către Mersenne, 18 martie 1630. Alquié, I, p. 252.

³ „Réponses aux quatrièmes objections“, A. T., IX, 178; Alquié, II, p. 671.

⁴ Scrisoare către Morus, 5 februarie 1649 ; A. T., V, 277 ; Alquié, I, II, p. 885 : „gândirea este închisă (în modul nostru de a simți)“.

⁵ *Tratat despre pasiuni*, I, art. 45 : trad. rom., p. 81.

părtat, această voință face pupila să se lărgască, iar dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte apropiat, această voință face ca pupila să se îngusteze. Dacă însă doar ne gândim să lărgim pupila, degeaba manifestăm aceeași voință, ea nu este suficientă pentru a o lărgi. Aceasta fiindcă natura nu a legat mișcarea glandei care servește la împingerea spiritului spre nervul optic în chipul necesar lărgirii sau îngustării pupilei de voința de a o lărgi sau a o îngusta, ci de voința de a privi obiectele îndepărtate sau apropiate. La fel când vorbim, dacă ne gândim doar la sensul celor ce vrem să spunem, aceasta face să mișcăm limba și buzele mult mai prompt și mult mai bine decât dacă ne-am gândi să le mișcăm în toate felurile necesare pentru a pronunța cuvintele respective¹. La fel : „dacă mânia face mâna să se ridice spre a lovi” și „dacă teama incită picioarele să fugă”, cei obișnuiți să reflecteze la acțiunile lor nu trebuie să comande nici mâinilor, nici picioarelor, ci să recurgă mai degrabă la *gândul* că „mult mai multă siguranță și mai multă onoare se află în împotrivire decât în fugă”² sau să reflecteze că „este o imprudență să piară când se pot salva fără dezonoare, iar dacă forțele sunt foarte inegale, mai bine este să se retragă onorabil sau să se oprească, decât să se expună nesăbuit unei morți sigure”³. Cel ce s-a străduit de timpuriu să mediteze asupra unor astfel de maxime este mult mai puternic în fața pasiunilor decât cel ce pretinde a avea voință.

Dar dacă Descartes știa toate acestea încă din 1630 (dansurile săltărețe, câinele și vioara), de ce nu a suflat nici o vorbă despre ele în *Discursul asupra metodei*, a cărui a treia parte expune totuși regulile unei „morale provizorii”⁴, nu în sensul de opusă unei morale definitive, ci în acela de morală de aprovizionare (proviziile fiind, evident, provizorii)? Probabil pentru că o astfel de gândire nu era încă destul de coaptă pentru tematizare. Pe de altă parte, ceea ce Descartes crede că poate pretinde de la studiul metodic al naturii este, la acea vreme, mult mai mult să fundeze o medicină decât o morală. De-abia după *Principiile* din 1644, decepționat în ambițiile sale medicale, el va încerca să pună fizica în slujba unei morale mai degrabă decât în slujba unei medicine, cotitura fiind

¹ *Ibid.*, I, art. 44 ; trad. rom., p. 80.

² *Ibid.*, III, art. 211 ; trad. rom., p. 171

³ *Ibid.*

⁴ *Discurs asupra metodei*, III, la început.

reprezentată de scrisoarea către Chanut din 15 iunie 1646 : „Noțiunea de fizică pe care am încercat s-o dobândesc mi-a servit foarte mult pentru a stabili niște fundamente în morală”¹. Descartes nu spune *fundamentul* moralei, care este de a cunoaște mai întâi „cum suntem noi, cum este lumea în care trăim, și cine este *Creatorul* acestei lumi, sau Stăpânul casei în care locuim”², ci vorbește de stabilirea în morală a unor fundamente sigure și nu prealabile demonstrațiilor sigure, ca în partea a treia a *Discursului*. *Tratatul despre pasiuni* (1649) este deci numai o parte a moralei, nu morala însăși în principiul său. Și tocmai din această cauză Descartes îi va spune prințesei Elisabeth, aprobându-i hotărârea de a face o cură de ape la Spa, că dificultatea constă „mai mult în practică decât în teorie”. Apele de la Spa vor fi într-adevăr foarte bune, „mai ales dacă Alteța Voastră ține seama atunci când le bea de ceea ce medicii obișnuiesc să recomande, și anume că trebuie să ne eliberăm complet spiritul de toate gândurile triste și chiar de toate meditațiile serioase cu privire la științe, și să nu facem decât să-i imităm pe cei ce, privind verdele unei păduri, culorile unei flori, zborul unei păsări și orice lucru ce nu cere nici o atenție deosebită, se conving că nu se gândesc la nimic ; ceea ce nu înseamnă a-și pierde timpul, ci a-l folosi bine ; căci putem găsi satisfacție în speranța că vom dobândi astfel o sănătate perfectă, care fundamentează tot binele ce ne poate reveni în această viață”³.

Dar dacă *Tratatul despre pasiuni* nu reprezintă decât o parte a moralei, cele spuse mai sus nu reprezintă la rândul lor decât o parte din *Tratatul despre pasiuni*, adică ceea ce ar fi de ajuns să știm „dacă am avea în noi doar corpul sau dacă el ar fi partea noastră cea mai bună”⁴. În realitate, chiar „dacă nu am avea corp”⁵, nu am fi din această cauză inerți din punct de vedere afectiv, pentru că „sufletul poate avea plăcerile sale aparte”⁶. Iar atunci cuvântul „pasiuni” nu mai este potrivit și ar fi mai bine să se vorbească despre „emoțiile sufletului”. Aceste emoții au, evident, exact același nume ca pasiunile dintre care cele principale, spusese

¹ Alquié, III, p. 657.

² *Ibid.*, p. 656.

³ Scrisoare către prințesa Elisabeth, mai-iunie 1645, Alquié, III, p. 573.

⁴ *Tratat despre pasiuni*, II, art. 139 ; trad. rom., p. 131.

⁵ *Ibid.*, II, art. 141 ; trad. rom., p. 132.

⁶ *Ibid.*, II, art. 212 ; trad. rom., p. 172.

deja Descartes, sunt în număr de șase : admirație – bucurie – tristețe – dragoste – ură – dorință.

Însă în cazul „emoțiilor interioare“ :

1) cele șase se reduc în cele din urmă la patru, căci tristețea și ura sunt de-a dreptul de prisos, dacă ținem seama de faptul că „nu există nici o acțiune determinată de ura față de rău, la care să nu putem fi îndemnați într-o măsură și mai mare de dragostea pentru binele opus acestui rău“¹. Într-adevăr, ura nu este „utilă“ decât pentru a respinge „lucrurile dăunătoare și care pot distruge“², adică atunci când corpul este direct în joc. Dar la nivelul superior al emoțiilor ea prezintă mai degrabă inconveniente : „De pildă, ura care ne îndepărtează de purtările rele ale unei persoane, ne depărtează totodată de convorbirea cu această persoană în care altminteri am putea găsi ceva bun, lipsirea de acest lucru bun fiind supărătoare pentru noi“³ ;

2) ordinea însăși nu mai este aceeași. În sufletul considerat „aparte“, dragostea, purtătoare ea însăși de bucurie, se naște direct din cunoaștere când obiectul cunoscut este perfect, iar dorința se naște din dragoste, în timp ce la nivelul corpului dragostea nu este niciodată altceva decât un reactiv la bucurie, iar ura, la tristețe. Această discordanță interioară a pasiunii și a emoției este pusă în scenă în exemplul din articolul 147, și nu fără umor.

Acest studiu al emoțiilor nu face el însuși decât să pregătească un ultim pas. Care este fundamentul ultim al emoției sufletului, dacă nu faptul că sufletul se poate reprezenta sieși ca „generozitate“ („*Macte animo! generose puer, sic itur ad astra*“⁴)? După Descartes, generozitatea e legată analitic de corelația stimă – dispreț, care e legată la rândul ei de admirație, aceasta din urmă fiind pentru Descartes prima dintre situațiile fundamentale, „căci atunci când nu ne stârnește mirare nici mărirea, nici micimea unui obiect, noi nu facem nici mai mult nici mai puțin caz de el decât ne dictează rațiunea că merită să facem ; astfel că atunci îl stimăm sau îl

¹ *Ibid.*, II, art. 140 ; trad. rom., p. 131.

² *Ibid.*, II, art. 137 ; trad. rom., p. 130.

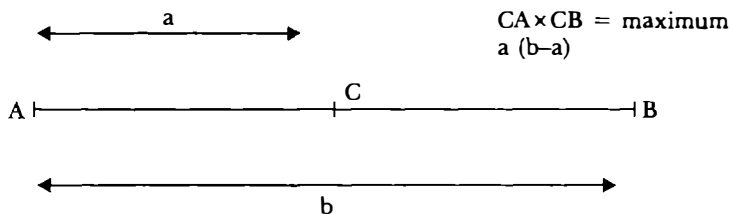
³ *Ibid.*, II, art. 140 ; trad. rom., p. 132.

⁴ Vers de Statii luat, cu mici modificări, din Virgiliu (*Eneida*, IX, 641) : „Curaj! Copil generos, așa te înalți până la cer“.

desconsiderăm fără pasiune¹. Astfel, Fermat desconsideră fără pasiune, deci în cele din urmă respinge cantitatea mică „e” pe care o introduce în *ecuațiile* sale, pentru a le transforma în *adecvații* printr-un calcul considerat „destul de bun” de către Descartes, dar care va stârni, dimpotrivă, admirația lui Leibniz.

Este vorba de calculul maximum-ului și minimum-ului, care precedă codificarea leibniziană a calculului infinitezimal². Problema era : să se plaseze un punct C pe o dreaptă AB, astfel încât $CA \times CB$ să fie maximum.

Fermat decalează ecuația adăugând o cantitate mică „e”, ceea ce dă :



$$\begin{aligned}
 &a(b-a) \\
 &(a+e)[b-(a+e)] \\
 &a(b-a) = (a+e)(b-a-e) \\
 &ab - a^2 - ab + a^2 - ae + eb - ae - e^2 \\
 &eb - 2ae - e^2 = 0
 \end{aligned}$$

ceea ce face, dacă „e” este „neglijat” : $b - 2a = 0 \Rightarrow b = 2a$.

Întregul calcul se bazează pe o axiomă enunțată de Kepler : variațiile de cantitate (*decrementa*) în jurul maximum-ului și minimum-ului sunt imperceptibile, îndrăzneala lui Fermat constând în a-și conduce calculul astfel încât să-l izoleze pe „e”, legat mai întâi de alte cantități (ae sau eb) pentru a-l abandona în final conform regulilor calculului ordinar. Tocmai aceasta este definiția dată de Lazare Carnot, cu aproximativ o sută cincizeci de ani mai târziu, calculului diferențial în opoziție cu calculul integral.

¹ *Tratat despre pasiuni*, III, art. 150 ; trad. rom., p. 139.

² Cf. Léon Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*. Paris. Blanchard. 1993. pp. 177-178.

Descartes definește admirația ca pasiune drept „o surpriză bruscă a sufletului” care face ca acesta să treacă la examinarea atentă a obiectelor ce i se par rare și extraordinare.¹ În articolul 126 el va vorbi despre „surpriza prilejuită de admirație”², ca ecou la Platon, pentru care *θαυμάζειν* este *ἀρχή*.

Dar care este superlativul, în această lume a admirabilului unde domnește pretutindeni încântarea surprizei?

Descartes către Burman : *«Descendat modo unusquisque in semet ipsum et experiatur (admirans) annon perfectam et absolutam (mirabilem) habeat voluntatem, et an possit quicquam conspicerere quod in voluntatis libertate se antecellat.»*³ (cf. Nietzsche : *«Das Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge, Schatz und Kleinod»*⁴). Descartes scrisese și el în jurnalul său de bord : „Dumnezeu a făcut trei minuni (*mirabilia*) : creația *ex nihilo*, omul-zeu și liberul arbitru”⁵.

Prin urmare, atunci când voința devine conștientă de sine ca „libertate absolută”, ea nu poate să nu se minuneze într-atât încât această uimire să nu fie, la rândul ei, „ca o cheie a tuturor celorlalte virtuți și un remediu general împotriva tuturor neorânduiriilor provocate de pasiuni”⁶. Omului conștient de liberul său arbitru nimic nu i se pare destul de important pentru a fi „demn de el”. Are loc aici o răsturnare totală, adică pre-nietzscheeană, a interpretării grecești în care esențialul era, pentru Platon bunăoară, ca omul să devină demn de *εἶδος*, de chipul ce i se arată, și nu invers. S-a produs o răsturnare invizibilă a lui *ἐξίστασθαι* grec în *reflexio*.

Această apariție surprinzătoare a generozității constituie, în *Tratatul despre pasiuni*, „punctul sublim” al unei morale față de care încercările de dresaj studiate până acum nu constituiau decât un nivel inferior și subordonat. Există așadar, după Descartes, trei nivele în sufletul uman :

¹ *Tratat despre pasiuni*, II, art. 70 ; trad. rom., p. 93.

² *Ibid.*, II, art. 126 ; trad. rom., p. 122.

³ *Entretien avec Burman*, Paris. Boivin, 1937, p. 50 : „Fiecare să se întoarcă în sine și să facă experiența acestui lucru : există sau nu o voință perfectă și absolută? și poate el sau nu poate concepe ceva mai puternic decât el în privința libertății voinței?”

⁴ *Așa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre o mie și unul de scopuri” : „Căci pretuirea însăși este tezaur și bijuterie” (trad. rom., p. 119).

⁵ *Cogitationes privatae*, Alquié, I, p. 63.

⁶ *Tratat despre pasiuni*, III, art. 161 ; trad. rom., p. 147.

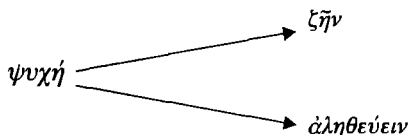
- 1) regimul pasiunilor ;
- 2) dresajul lor metodic ;

3) ivirea generozității, în sensul în care la Spinoza vor exista două morale : cea care corespunde doar cunoașterii celui de al doilea gen, adică cea în care, în loc să ne reprezentăm ca *imperium in imperio*, noi ne reprezentăm ca *pars in toto*, și cea în care nu mai suntem doar *pars in toto*, ci chiar *Deus quatenus*, Dumnezeu într-un mod anume, grație coincidenței intuitive a gândirii noastre cu izvorul substanțial al oricărei gândiri posibile.

Generozitatea carteziană, prin care sufletul se prețuiește pe sine în cel mai înalt grad, se învecinează în mod evident cu orgoliul, căci generozitatea și orgoliul „nu constau decât amândouă în părerea bună pe care o avem despre sine“. Ele diferă totuși „prin faptul că această părere este nedreaptă într-un caz și dreaptă în celălalt“¹. Rezultatul este că „cei mai generoși obișnuiesc să fie mai umili“ ; dar e vorba aici de o „umilință virtuoasă“² și nu de umilința vicioasă „direct opusă generozității“³.

Această prezentare a generozității, ca fiind identică cu libertatea, presupune ea însăși o transformare progresivă în ceea ce s-ar putea numi doctrina carteziană a libertății.

1) În „A patra meditație“, în *mod liber* mai are încă numai sensul de *cu plăcere, de bunăvoie* (*ἐκουσία* a grecilor. Cf. Socrate : *Οὐδέίς κακὸς ἐκὼν* = „Nimeni nu este rău cu plăcere [de bunăvoie]“). De aceea, după opinia lui Descartes, cu cât mai clar îmi apare un adevăr, cu atât mai liber (= bucuros) îl îmbrățișez și îl aleg. Tot ce spune Descartes își are izvorul în *De anima* a lui Aristotel.



¹ *Ibid.*, III, art. 160 ; trad. rom., p. 145.

² *Ibid.*, II, art. 155 ; trad. rom., p. 142.

³ *Ibid.*, III, art. 159 ; trad. rom., p. 144.

2) Aceste afirmații suscită o scrisoare din partea părintelui Mesland : nu ați citit cartea *De libero arbitrio* scrisă de unul din părinții noștri care, în opoziție cu dumneavoastră, cinstește libertatea indiferenței, făcând o distincție între *indifferentia propensionis* (la care reduceți indiferența) și *indifferentia electionis* (care este gradul cel mai înalt al libertății)?

3) Răspunsul lui Descartes : *non negavi* (nu am negat), apoi : *plane ascensor* (sunt într-un tot de acord) : „*Adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus. Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito proseguendo, vel a perspicua admittenda veritate, modo tantum cogitemus bonum, libertatem arbitrii nostri per hoc testari*”¹

A se remarca nuanța : *possum, licet*, eu pot *absolute*, iar exercițiul acestei puteri este chiar îngăduit (= *licit*), deci non-diabolic, dacă motivul este valabil, și anume : *libertatem arbitrii nostri per hoc testari*.

Dl. Gilson spunea în teza sa că nu există o doctrină carteziană a libertății, ci o succesiune de oportunisme. Să fie oare *Tratatul despre pasiuni*, cu apoteoza generozității (= libertății) din final, ultimul oportunism al lui Descartes?

Diferența față de Spinoza nu se află așadar în tripartiția vieții umane, această tripartiție fiind carteziană și spinozistă deopotrivă.

Descartes :

1) *viață pasională* ;

2) *viață rezonabilă* („mai bine este să te retragi onorabil, decât să te expui nesăbuit unei morți sigure“).

3) *viață generoasă* : omul ca *imago Dei* (cf. Spinoza : *Deus quatenus*).

Diferența față de Spinoza : ea este dublă :

1) interpretare paralelistă a ceea ce Descartes numea „unirea sufletului cu corpul” – pregătită totuși de faptul că, la Descartes, voința acționează asupra corpului mai mult indirect decât direct ;

¹ Scrisoare către părintele Mesland, 9 februarie 1645, A. T., IV, 173 ; Alquié, III, 552 : „[...] într-atât încât, atunci când o rațiune prea evidentă ne duce într-o parte, deși din punct de vedere moral nu am putea alege nicicum poziția contrară, acest lucru este totuși posibil la modul absolut. Căci avem întotdeauna posibilitatea de a renunța să urmărim un bine recunoscut ca atare în mod clar sau să admitem un adevăr evident, cu condiția de a gândi că e bine să ne afirmăm în felul acesta liberul arbitru”.

2) diferență cu privire la interpretarea dorinței care, pentru Descartes, nu este decât a șasea dintre cele șase pasiuni fundamentale și nu se referă decât la „sânguintă” cu care sufletul se îndreaptă spre ceea ce el își reprezintă ca fiind de urmărit sau de evitat. Pentru Spinoza, dimpotrivă, dorința este însuși fondul tuturor pasiunilor. Ea este „forță” prin care un lucru singular „perseverează în existență”, o astfel de forță rezultând la rândul său din „necesitatea eternă a lui Dumnezeu”¹. Prin această interpretare esențialmente dinamică a sufletului, Spinoza se deosebește de Descartes și îl prefigurează pe Leibniz, pentru care fondul substanței este *vis primitiva activa*.

SPINOZA ȘI POLITICA

Texte : 1) *Tratatul teologico-politic* ; 2) *Etica*, cartea IV ; 3) *Tratatul politic* (neterminat).

Spinoza și Hobbes

Spre deosebire de Descartes, Spinoza vorbește despre politică la modul filosofic. Să fie el din acest punct de vedere, în timpurile moderne, un inițiator? Nicidecum, pentru că el avea sub ochi *De cive* a lui Hobbes, lucrare scrisă pe durata exilului acestuia în Franța și a cărei versiune engleză ulterioară și dezvoltată va fi *Leviathan*. Hobbes e citat de Spinoza începând cu notele marginale la *Tratatul teologico-politic*², iar „Scrisoarea L” (1674) începe cu : „Mă întrebați ce diferență există între mine și Hobbes cu privire la politică...”³.

În timp ce Descartes excludea politica și adevărurile revelate dintre lucrurile ce pot cădea *sub cogitationem* (până într-atât încât îi scrie prințesei Elisabeth că Machiavelli se amestecă în lucruri care nu-l privesc), Hobbes descoperă un fundament politic al statului. Văzută din afară, cartea sa apare ca o justificare a

¹ *Etica*, II, 45, notă; cf. de asemenea *Etica*, III, 6, demonstrație.

² Trad. rom., p. 237, nota 1.

³ „Scrisoarea L”, *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 283.

absolutismului (într-adevăr, el era de partea Stuartilor). Dar el nu are nevoie să recurgă la dreptul divin spre a justifica puterea absolută. *Ratio utilitatis*, care este „*omnium humanarum actionum robur et vita*”¹, e mai mult decât suficientă. Absolutismul suveranului este, după Hobbes, *cel mai mic rău* la care poate consimți rațiunea umană pentru a scăpa de *lucrul cel mai rău*, respectiv de starea naturală în care viața omului este „*poor, solitary, nasty, brutish and short*”². De ce? Pentru că starea naturală înseamnă : *homo hominis lupus*, cu alte cuvinte : *bellum omnium contra omnes*³. Noțiunea rațională care clarifică natura puterii politice considerată din perspectiva unității va fi deci cea a *pactului*, pactul făcând el însuși parte din familia artificiiilor :

„Natura, adică arta prin care Dumnezeu a făcut lumea și o guvernează este imitată de arta omului în măsura în care aici, ca în atâtea alte lucruri, ea [adică arta] poate construi un animal artificial. Căci dacă socotim că viața nu e decât o mișcare a membrilor al cărei principiu se află esențialmente în interior, de ce n-am spune că toate automatele, adică mașinile ce se mișcă prin ele însele cu ajutorul unui sistem de arcuri și roțițe așa cum face un ceas, au o viață artificială? Ce este, de fapt, inima dacă nu tot atâtea arcuri, iar articulațiile tot atâtea montaje pentru punerea în mișcare a întregului corp după planul artizanului? Arta merge încă și mai departe imitând această operă rațională și absolut remarcabilă a naturii care este omul. Căci prin artă s-a creat marele Leviathan numit *commonwealth* sau stat (*civitas*) care nu e nimic altceva decât un om artificial, deși mai mare și mai puternic decât omul natural căruia trebuie să-i asigure protecție și apărare ; și în care *Suveranitatea* este un *Suflet* artificial pentru că ea dă viață și mișcare întregului corp ; magistrații și alți slujitori ai justiției și ai administrației sunt articulațiile sale artificiale ; *recompensele* și *pedepsele* (cu ajutorul cărora, prin relația sa cu tronul suveranului, fiecare articulație, fiecare membru e împins să-și îndeplinească funcția) sunt nervii săi care au același rol în corpul natural ; *averile* și *bogățiile* tuturor membrilor particulari constituie forța sa ; *salus populi* este afacerea sa (*business*) ; *consilierii* care îi comunică tot ce

¹ *Tratatul teologic-politic*, cap. XVIII; trad. rom., p. 266: „motivul utilității, care este pivotul și izvorul tuturor acțiunilor omenești”.

² *Leviathan*, trad. fr. de F. Tricaud, Paris, Strey, 1971, cap. XIII, p. 125

³ *De cive*, I, 1, § 13.

trebuie să știe sunt *memoria* sa ; *echitatea* și *legile* sunt rațiunea sa și voința sa artificiale ; *concordia* este sănătatea sa, *răzvrătirea* boala sa, *războiul civil* moartea sa. În sfârșit, pactele și convențiile prin care părțile acestui corp politic au fost inițial făcute, asamblate și unite, seamănă cu acel *fiat* sau „să făurim omul!“ pronunțat de Dumnezeu în ziua a șasea a creației.

Vom studia :

1) Materia acestui corp și artizanul său : ambele sunt omul.

2) Cum și prin ce convenții este el făcut, care sunt drepturile sau dreapta putere sau autoritate a unui suveran în virtutea cărora el ocrotește sau face să dispară acest mare corp?

3) Ce este un *commonwealth* creștin?

4) Ce este împărăția tenebrelor?“ (Cuvânt înainte la *Leviathan*¹).

Prin urmare, statul este un „monstru sacru“, deși muritor, având în vedere că el nu este, așa cum credea Descartes, opera lui Dumnezeu, ci opera muritorilor, creat de oameni prin imitarea operei divine care sunt ei înșiși ca muritori. Zarathustra va fi cel ce va numi „rece“ monstrul respectiv („*keltes Untier*“²), monstruozitatea „lucrului“ constând în suspendarea oricărui „drept natural“.

Tocmai la aceasta vor obiecta, deși fiecare în felul său, Spinoza și Rousseau – aceasta din urmă, autodidact, îl numește pe Hobbes, dar nu se referă și la Spinoza. Diferența dintre Spinoza și Hobbes, pe care Spinoza îl citează ici și colo este că, la Spinoza, pactul ce dă naștere societății nu creează o opoziție atât de radicală ce la Hobbes între statul natural și statul social. Starea naturală este, fără îndoială, domnia forței, adică, precizează Spinoza, „peștii sunt stăpâni în apă și cei mari îi mănâncă pe cei mici în virtutea celui mai desăvârșit drept natural“³. dar aceasta nu e totul, căci el nu exclude o sociabilitate naturală pe care scolasticii aveau dreptate s-o recunoască, iar Hobbes nu avea dreptate s-o nege. Totuși, sociabilitatea nu este încă societate. Pentru a face pasul ce le desparte, Hobbes spune, pe bună dreptate, că nu trebuie altceva decât un pact prin care cei ce pactizează să renunțe la dreptul de

¹ *Op. cit.*, p. 5–6.

² *Așa grăit-o Zarathustra*, I, „Despre noul idol“, la început; trad. rom. p. 108: „Statul e cel mai rece dintre toți monștrii reci“.

³ *Tratatul teologico-politic*, cap. XVI; trad. rom. p. 230.

a acționa după propria lor judecată, transferând acest drept, „*tacite vel expresse*”¹ („tacit sau explicit”) unei „puteri supreme ai cărei supuși suntem”². O astfel de putere, ce își are originea în pact, se numește *res publica*. Pentru a forma „republica” e necesar un singur lucru, și anume ca întreaga putere de a decide „să fie în mâna tuturor sau a unuia singur”³. De unde, în *Tratatul politic*, proiectul de a examina democrația, aristocrația și monarhia.

Rățiunea acestui transfer de putere este, ca și pentru Hobbes, „*ratio utilitatis quae omnium humanarum actionem robur et vita est*”. Dar, contrar exigențelor lui Hobbes, apoi ale lui Rousseau, această rațiune bine înțeleasă nu cere decât un transfer parțial. De unde titlul capitolului 17 al *Tratatului teologico-politic* : „În care se arată că nimeni nu poate transfera totul puterii supreme și că nici nu e nevoie”.

De ce numai capitolul 17? Pentru că analiza fundamentelor statului nu începe decât în capitolul 16, cele cincisprezece capitole precedente fiind teologice și nu politice (teologie : capitolele de la 1 la 15 ; politică : de la 16 la 20). În particular, oricât de puternic s-ar vrea statul, „nimeni nu poate renunța la facultatea sa de a judeca”⁴. Citim deja, în capitolul 20 al *Tratatului teologico-politic* : „Prin urmare, fiecare renunță [prin pact] numai la dreptul său de a lucra după hotărârea sa proprie, iar nu la dreptul de a raționa și de a judeca. De bună seamă, nimeni nu poate să lucreze împotriva hotărârii puterilor supreme fără a primejdui dreptul acestora, dar poate să gândească și să judece neîngrădit și, în consecință, să spună ce gândește – numai să vorbească și să propăvăduiască cu sinceritate, să folosească numai argumente raționale, nu însă cu vicleșug, cu mânie sau cu ură și nici cu gândul de a introduce schimbări în stat pe temeiul autorității hotărârii sale”⁵.

Judecata rămânând așadar un domeniu rezervat, puterea supremă, prin însuși faptul de a fi ca atare, se află mereu amenințată de o insurecție a supușilor săi. Din această cauză, „foarte rar se poate întâmpla ca puterile suverane să poruncească lucruri din cale afară

¹ *Ibid.*, cap. 20; trad. rom., p. 300.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ *Tratatul politic*, III, § 8; trad. rom., p. 204.

⁵ *Tratatul teologico-politic*, cap. 20; trad. rom., p. 298.

de absurde¹ ; mai cu seamă, „este deopotrivă de imposibil ca oamenii sau omul care deține puterea în stat să alege pe străzi beat sau gol, cu prostituate, să facă pe actorul, să calce și să disprețuiască pe față legile date de el”². Căci ar însemna să transforme „teama în indignare și, prin aceasta, starea civilă în stare de dușmănie”³. Altfel spus : „dreptul natural[...] nu încetează cu totul în starea civilă”⁴.

Aceasta este diferența între Spinoza și Hobbes, semnalată de Spinoza la începutul „Scrisorii L”. Monstruozitatea lui Hobbes constă în faptul că, sub autoritatea lui Leviathan, pacea nu e decât „lipsa de război”⁵, iar „cea care domnește este mai degrabă absența viciului decât virtutea”⁶.

Hobbes și Rousseau

În cazul lui Rousseau, lucrurile stau cu totul altfel. Într-un anumit sens, există mai mult leviathanism în *Contractul social* decât în *Tratatul teologico-politic* și *Tratatul politic*. Ca la Hobbes, dreptul natural este total suspendat de pact. Dar pactul este un contract. Se poate spune că orice contract este pact, dar că numai anumite pacte sunt contracte. Pactul devine contract atunci când e clar că avem de câștigat dacă subscriem la el. De unde grija lui Rousseau de a preciza măcar niște echivalențe între ceea ce se pierde, respectiv „libertatea naturală” și „posesiunea”, și ceea ce se câștigă, respectiv „libertatea civilă” și „proprietatea”⁷. Din acest punct de vedere, contractul nu este doar utilitar, ci și eliberator, deși rămâne stabilit că limitele libertății și ale proprietății nu pot fi fixate decât prin lege. Dar o astfel de lege este în fond libertate, deoarece fiecare și-o „prescrie”. Marea diferență față de Hobbes constă în aceea că starea naturală ce se pierde în urma contractului este, pentru Rousseau, ceva pe care se străduiește să-l regăsească ici și colo, mergând bunăoară să studieze plantele în insula Saint-Pierre. Pentru Hobbes, dimpotrivă, starea naturală nu e decât domnia

¹ *Ibid.*, cap. 16; trad. rom., p. 236

² *Tratatul politic*, IV, § 4; trad. rom., p. 208.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, III, § 3; trad. rom., p. 202.

⁵ *Ibid.*, V, § 4; trad. rom., p. 209; cf. și VI, § 4; trad. rom., p. 212.

⁶ *Ibid.*, X, § 8.

⁷ *Contractul social*, I, § 8.

ororii. Omul nu pierde aşadar nimic denaturându-se prin pact. De altfel, de la Hobbes la Hume, trecând prin Locke, natura face o cotitură de la nesigur la roz. De aceea Hume şi Rousseau vor fi prieteni, bineînţeles înainte de a se certa ca urmare a celebrei şederi a lui Rousseau în Derbyshire unde, credea el, Hume îl atrăsese cu gânduri ascunse.

Există oare tot atâta contractualism în *Leviathan*, cât leviathanism în *Contracul social*? Pe această temă, a se vedea Auguste Comte : „Toţi cei pe care îi şochează ideea lui Hobbes vor găsi fără îndoială ciudat că în loc de a întemeia ordinea politică pe forţă, s-a dorit să fie fundată pe slăbiciune”¹ – fără a uita cele spuse de Rousseau în legătură cu Hobbes : „Nu atât ceea ce e oribil şi fals în politica sa, cât ceea ce e drept şi adevărat a făcut-o să pară odioasă”². Rousseau pare a aproba fără rezerve partea a patra din *Leviathan* : “Kingdom of darkness”.

În *Principii de filosofie a dreptului* nu sunt citaţi nici Hobbes, nici Spinoza, ci doar Rousseau. Întreaga gândire a lui Hegel constă în critica ideii că fundamentul statului ar putea fi un pact sau un contract. Numele lui Hobbes va reveni doar odată cu Marx, care citează definiţia din *Leviathan*, I, 10 : „Valoarea unui om este, ca pentru toate celelalte lucruri, preţul său : adică exact ceea ce se dă pentru folosirea forţei sale”³. Marx vede în această definiţie o prefigurare a interpretării pe care o va da el însuşi salariului ca valoare de schimb a „forţei de muncă”, faptul că forţa de muncă a dobândit o valoare de schimb fiind însăşi definiţia unui regim social „de abia secular” : regimul capitalist. Subtitlul lui Marx : „Procesul de formare a capitalului” desemnează acest proces al formării capitalului pornind de la prelevarea capitalistă a plusvalorii. „Capital”? Cuvânt ambiguu. Într-adevăr, cuvântul desemnează :

1) orice bogăţie sustrasă consumului spre a fi utilizată în vederea dezvoltării producţiei. În acest sens, capitalul n-a aşteptat regimul capitalist pentru a exista şi el rămâne problema fundamentală a regimurilor socialiste (problema investiţiilor sau a mijloacelor de producţie) ;

2) bogăţia supusă apropierii private şi corespunzând distanţei dintre produs şi salariu. De unde definiţia socialismului dată de

¹ *Système de la politique positive*. Paris. Anthropos, 1970, t. II, p. 299.

² *Contracul social*, IV, 8.

³ *Salair, Prix et profit*, VII. Paris, Ed. sociales. 1955. p. 28.

Engels : a permite mijloacelor de producție (capitalul în sensul numărul unu) de a funcționa socialmente fără a lua forma capitalului (în sensul numărul doi), adică fără ca el să rezulte dintr-o distanță între produs și salariul ce corespunde „forței de muncă“.

Nu este aici nici o contradicție în termeni (de ce n-ar funcționa mijloacele de producție fără a lua forma capitalului?), ci mai degrabă o dificultate bine cunoscută în toate regimurile socialiste și pe care teoreticienii acestor regimuri o numesc „birocrăție“. Birocrația este un fenomen esențialmente socialist (cf. Lenin : trecerea de la socialism la comunism : dispariția statului = dispariția birocrăției).

Hegel, Principii de filosofie a dreptului (1821)

Nu „drept“ în opoziție cu „datorie“, ci în sensul de *τὸ ὀρθὸν*. *Recht* merge mai bine decât *Pflicht*. Cuvântul francez „devoir“ reunește ceea ce e disparat. Kant interpretează *Pflicht* prin *Sollen*. E mai bine să se spună *Recht*, susține Hegel.

Cartea e împărțită în trei părți (ca *Știința logicii*) : „Sein“, „Wessen“, „Begriff“ : „*wessen ist was gewesen ist*“, am depășit nivelul ființei, am ajuns la nivelul esenței (*wessen*). Aceasta corespunde sintezei omogenului și eterogenului la Kant. „Logica esenței“ este logica rațiunii de a fi, unde ființa e depășită. Deci *Principii de filosofie a dreptului* = trei trepte.

1) Dreptul abstract. Cum se lovesc oamenii în modul cel mai direct de noțiunea de drept? Răspunsul lui Hegel este : *proprietatea*. La acest nivel, omul se numește *persoană* (a se face apropierea de termenul francez : *personne physique*). Într-adevăr, nimeni nu e mai puțin „personalist“ decât Hegel. Drept abstract? Abstract? este ceva absolut *imediat*, cel mai sărac în determinări.

2) Moralitatea subiectivă (*Moralität*). Este partea antitezei. Momentul lui *Moralität* este soacra cu inima de aur (Kant). Persoana nu mai e suficientă pentru a desemna esențialul problemei. Oamenii nu mai sunt doar persoane, ei sunt *subiecte*, subiecte ale datoriei. Subiectul datoriei planează singur (cf. *Antigona* lui Sofocle).

3) Moravurile (*Sittlichkeit*). Sintetizarea se produce în domenii mai puțin cunoscute de Kant, profesorul celibatar. Unul dintre ele este *familia*, un altul *societatea civilă*, iar figura cea mai cuprinzătoare este statul.

Această carte a lui Hegel este așadar prezentarea *dialectică* a conceptului de drept. Hobbes, Spinoza, Rousseau combat în esență opoziția drept natural–drept civil, considerând fie că dreptul natural persistă în dreptul civil (Spinoza), fie că acesta din urmă e în întregime suspendat de primul (Hobbes, Rousseau). Se poate spune în acest sens că filosofia hegeliană a dreptului este eliminarea ideii de drept natural. Într-adevăr, pentru Hegel, dreptul natural pe care l-ar avea, după Spinoza, peștii mari de a-i mânca pe cei mici, nu este un drept decât prin abuz de limbaj. Lumea naturii și lumea dreptului se exclud reciproc. Întregul „sistem al dreptului” constă de fapt în a înăbuși mișcările naturale (ceea ce nu-l împiedică pe Hegel, aflat la Iena, să proiecteze o doctrină a „dreptului natural”; dar acest proiect al său l-ar fi contrazis pe Fichte care spunea : „Drept natural înseamnă drept rațional și nimic altceva”. Opoziția ar fi fost aici între dreptul natural ca problemă a filosofiei și dreptul ca problemă proprie domeniului juridic.

Hegel opune opoziției clasice drept natural–drept civil o prezentare dialectică, deci tripartită, a conceptului filosofic de drept :

- 1) Dreptul abstract, adică imediat ;
- 2) Dreptul din punctul de vedere al conștiinței morale înțelese în maniera lui Kant ;

- 3) Dreptul gândit dincolo de doctrina kantiană care nu e decât reducerea dreptului la drept abstract, reducere corectată prin intervenția conștiinței morale. Pentru Kant, bunăoară, a-l ajuta pe celălalt este mai degrabă o datorie largă decât o datorie strictă.

Se poate spune că această tripartiție corespunde expunerii tripartite a istoriei filosofiei :

- 1) Filosofia *imediată* sau *abstractă* : cea a grecilor cu care, spune Hegel, suntem, totuși, „acasă” (*bei uns*) ;

- 2) Momentul antitezei : este latura anti-greacă a lui Descartes și corespunde apariției *subiectivității* în filosofie. Dacă, cu grecii, suntem deja „acasă”, doar o dată cu Descartes „asemenea marinarului îndelung legănat pe marea înfuriată putem striga în sfârșit : pământ!” ;

- 3) Ocuparea sistematică a pământului abia întrezărit de Descartes și care începe cu examinarea filosofică a noțiunii de *sinteză*, pentru realizarea căreia, spunea Kant, „Critica în ansamblul ei este prezentă”.

ANEXE

CALCULUL SERIILOR ȘI CALCULUL INFINITEZIMAL LA LEIBNIZ¹

CALCULUL SERIILOR

Acesta apare în matematică la sfârșitul secolului al XVII-lea ca o lărgire postcarteziană a algebrei. Într-adevăr, dintre funcțiile reprezentative ale curbelor, Descartes nu le admitea decât pe acelea numite astăzi algebrice și pe care el le numea geometrice, adică acelea a căror analiză nu presupune decât operații aritmetice, cu excepția funcțiilor numite „transcendente“, a căror analiză face să intervină raporturi trigonometrice sau logaritmi, dar de care se lovise totuși elevul său Florimond de Beaune când încercase să răstoarne problema carteziană a tangentei.

Or, ceea ce descoperă matematicienii la sfârșitul secolului al XVII-lea este faptul că funcțiile transcendente pot fi foarte bine reprezentate algebric dacă nu prin ecuații ordinare, cel puțin prin serii infinite. Se numește serie un șir nelimitat de termeni reuniți laolaltă prin adunare sau alternativ prin adunare și scădere, când formația de termeni consecutivi se supune unei legi determinate. De exemplu : $1 + 1/x \pm 1/x^2 + 1/x^3 \pm 1/x^4$ etc. este o serie alternantă. Când suma termenilor se apropie indefinit de o anume limită, pe măsură ce se are în vedere un număr mai mare de termeni, seria este numită convergentă, altfel ea este divergentă.

Calculul seriilor permite o versiune algebrică a transcendentului, ceea ce înseamnă, îi scrie Leibniz lui Arnauld, „a face analiza să înainteze *ultra Herculis columnas*“².

Printre calitățile transcendente există una care, încă din antichitatea timpurie a sfidat calculatoarele : cea care exprimă raportul cercului cu diametrul său și pe care, spre 1770, deci cu mult după moartea lui Leibniz, Euler o va desemna prin litera π .

¹ Text nedatat, găsit printre hârtiile lui Jean Beaufret.

² Scrisoare către Arnauld, 4/14 iulie 1686, în *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1970, p. 127.

La drept vorbind, la vremea aceea încă nu se ştia – lucrul respectiv fiind ştiut doar din 1882 – dacă π este sau nu transcendent, nici măcar dacă e numai irațional ca $\sqrt{2}$, de pildă, despre care pitagoricienii descoperiseră deja că nu este un număr ordinar demonstrând că în ipoteza în care $\sqrt{2}$ este un număr, acest număr trebuie să fie în același timp par și impar, ceea ce reprezintă o contradicție. Tot ce se ştia pe vremea lui Leibniz era că, oricât de departe se merge în calculul lui π „nu suntem, pe această cale, mai avansați decât la început”¹, fiindcă rămâne mereu aceeași problemă. Dar n-ar fi oare posibil ca, evitând calculul aritmetic, să se stabilească raționalitatea lui π reprezentându-l printr-o serie convergentă? Este ceea ce va încerca să facă Leibniz către anul 1674.

El stabilește mai întâi, așa cum făcuse Gregory cu trei ani mai înainte, dezvoltarea serială a funcției trigonometrice inverse :

$$\text{arc tang } x = x \frac{x^3}{3} + \frac{x^5}{5} - \frac{x^7}{7} + \frac{x^9}{9} \text{ etc.}$$

Or, dacă se presupune că $x=1$, atunci π intervine în formulă, căci arcul a cărui mărime este 1 corespunde unghiului de 45° , altfel spus celui a cărui mărime este $\pi/4$. Rezultă că :

$$\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} \text{ etc.}$$

Problema prezintă o mare importanță, căci dacă seria atât de simplă a lui Leibniz e convergentă, cvadratura cercului e găsită. De unde complimentele adresate de Huygens lui Leibniz, în scrisoarea din 1674 : „[...] nu e puțin lucru, după părerea mea, de a fi descoperit, într-o problemă ce a preocupat atâtea spirite, o cale nouă ce pare a da oarecări speranțe de a ajunge la adevărata sa soluție. Căci, conform invenției dumneavoastră, cercul la pătratul său fiind circumscris unității ca șir infinit al fracțiilor $1/1-1/3+1/5-1/7+1/9-1/11$ etc., nu va părea imposibil să se afle suma acestei progresii și, în consecință, și cvadratura cercului, după ce ați determinat sumele mai multor progresii ce par a fi de aceeași natură. Dar chiar dacă imposibilitatea ar fi insumontabilă, nu e mai puțin adevărat că ați găsit o proprietate

¹ *Monadologia*, § 37.

a cercului foarte importantă, ceea ce vă face celebru pentru totdeauna printre geometrii”.¹

Totuși, pentru Leibniz, interesul problemei nu este unul pur geometric, ci unul realmente filosofic. Dacă, pe de o parte, π nu e decât o succesiune infinită de zecimale a cărei dezlănare aparentă autorizează cel mult, ca istoria lui Cezar, vreun „amurg al probabilității”², el prezintă, pe de altă parte, inteligibilitatea unei serii care, „pornirea și legea progresului fiind postulate”³, „*tota satis mente percipitur*”⁴.

Se poate spune așadar despre *serie* că ea este esența sau rațiunea inteligibilă a ceea ce nu este, pe de altă parte, decât simplă *succesiune*. De unde : „*Non dico seriem esse successionem, sed successionem esse seriem*”⁵. Deci dacă după victoria sa asupra galilor Cezar trece Rubiconul, așa cum în 3, 141 59 ..., 5 urmează după 1 sau 9 după 5, aceasta se întâmplă deoarece el este în adâncul său, ca π însuși, *lex seriei*, legea seriei. Pe planul istoric al succesiunii se poate infera fără îndoială „destul de probabil” că ambiția sa îl va putea face să treacă Rubiconul, dar din punctul de vedere transitoric al seriei acest lucru e cunoscut cu certitudine. Acesta e punctul de vedere al lui Dumnezeu în fața fiecărei substanțe. El „vede în starea sa prezentă toate stările trecute și viitoare” în mod serial dacă putem spune așa, deși seria care fundează succesiunea nu determină încă decât o posibilitate. Căci dacă seriile reglează succesiunile a căror „cheie” o oferă, ele sunt la rândul lor orânduite conform ideii celei mai bune dintre lumile posibile ca *forma optima* –, astfel încât alte lumi să rămână „disjunctiv posibile”, deși ar fi „rezonabil” să fie înlăturate din existență deoarece sunt *contra bonos mores*, tocmai în favoarea celei pe care Dumnezeu a vrut s-o creeze. Rațiunea acestui rezonabil nu este așadar o rațiune necesitantă, ea este o rațiune care „înclină fără a necesita”, ca astrele. Dar, spre deosebire de astrologie, a înclina nu înseamnă aici doar

¹ Scrisoare către Leibniz, 6 noiembrie 1674, în *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. Gerhardt. Olms, 1962. t. I : 2. 16 (citat în cont. : M.S.).

² *Nouveaux Essais*, IV, 14. § 2.

³ Scrisoare către de Volder, 21 ianuarie 1704, în *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt (citată în continuare : P.S.). reed. Olms, 1978. II, 263.

⁴ *De vera proportione circuli...* M.S., V, 120 : „ea este în întregul ei suficient înțeleasă de spirii”.

⁵ Scrisoare către de Volder, 21 ianuarie 1704, P. S., II, 263 : „Nu spun seria ca succesiune, ci succesiunea ca serie”.

a avea înclinare pentru, ci a conduce infailibil până la, „sau atunci eu nu știu ce este adevărul“¹.

În optica lucrării *Geometria de formis optimis* am putut găsi² o analogie matematică pentru crearea lumii: cea a calculului maximum-ului și minimum-ului, gândit el însuși „dincolo“ de Fermat. În perspectiva calculului seriilor găsim o altă analogie matematică, „lumină nouă și neașteptată“³, pentru istoria „de neatinse“ a fiecărei monade: posibilitatea de a reprezenta matematic o succesiune infinită de termeni aparent dezlănțată printr-o lege a seriei. În felul acesta fiecare monadă, spune Leibniz într-un mic eseu publicat în 1698 cu titlul *De ipsa natura*, este încă de la origine purtătoare a unei „*lex insita [...] ex qua actiones passionisque consequantur*“⁴. Seria și legea sa permit să se „prindă prin intelect“ ceea ce istoria nu face decât să desfășoare într-un proces care nu „vorbește decât imaginației“. Într-o scrisoare către Fardella (3 – 13 septembrie 1696), Leibniz spune că punctul forte al noii analize a infinitului, în care îi recomandă să se inițieze, este de a se situa „*ultra imaginabilia [...] quibus pene solis hactenus geometria et analysis immergebantur*“⁵. Tocmai de aceea analiza în cauză ar putea fi, contrar opiniei lui Couturat, mai degrabă calculul seriilor infinite decât calculul infinitezimal de care diferă, va spune Leibniz într-o scrisoare către Fontenelle, „*toto genere*“⁶. Scrisoarea către Fardella datează din 1696, eseu *De ipsa natura* din 1698. De la un text la altul, anumite cuvinte își fac ecou, însă cel de al doilea text se referă la calculul infinitezimal.

Unirea calculului maximum-ului și a calculului seriilor devine astfel o imagine și mai completă a matematicii divine⁷ coextensivă lui *originitio rerum* și care este, „pentru Dumnezeu“, ceea ce este

¹ Scrisoare către Arnauld, 14 iulie 1686, *P.S.*, p. 121.

² Textul acestei anexe era precedat de o dezvoltare asupra „geometriei formelor optimale“ care nu a putut fi găsită (Nota editorului fr.).

³ *De la liberté*, în Leibniz, *Oeuvres choisies*, ed. Prenant, Paris, Garnier, 1940 (citată în continuare: Prenant), p. 287.

⁴ *De ipsa natura*, *P.S.*, IV, 507: „legi inerente [...] de unde decurg activitatea și pasivitatea lor“ (tr. fr. Paul Schrecker, *Opusculs philosophiques choisis de Leibniz*, Paris, Hatier-Boivin, 1954, p. 97).

⁵ *Nouvelles Lettres et Opusculs inédits*, ed. Foucher de Careil, Olms, 1970, p. 328. „dincolo de noțiunile ce nu țin decât de imaginație, până acum singurele sau aproape singurele în care geometria și analiza au rămas confundate“ (tr. fr. a autorului).

⁶ Scrisoare din 12 iulie 1702, Foucher de Careil, *Lettres et opusculs inédits*, p. 213.

⁷ *De l'origine radicale des choses*, Prenant, p. 267.

„pentru un negustor sau un bancher știința de a ține socotelile într-un mare magazin“¹. Într-adevăr, o astfel de știință este înțelegere absolută a lui *potius quam* (mai degrabă decât) care constituie nu doar fondul industriei și al comerțului, ci al oricărei înțepinderi, chiar al celei divine. Aceasta nu pentru că Dumnezeu ar fi un negustor sau un bancher supranatural. Dimpotrivă, știința negustorilor și a bancherilor, chiar și cea a geometrilor, „seamănă la diminutiv“² cu știința divină. Dar, după cum se vede, chiar exemplul venit de sus este cel ce permite fiecăruia să se comporte „ca un mic zeu“ „în propria sa lume sau microcosmos“³. Astfel, prin armonizarea seriilor în vederea unui optimum, Dumnezeu este planificatorul suprem al existenței, iar filosofia lui Leibniz – aducerea temei planificării la nivelul ființei. Dacă „un simplu plan, va spune Kant în finalul cuvântului înainte la *Prolegomene*, ar fi de neînțeles, nesigur și nefolositor“⁴, totuși nimic nu se impune mai mult când e vorba de rațiune. Conformitatea cu un plan a celor cercetate de spirit și care sunt, din această cauză, dinainte calculate și reglate, le face să apară în figura *sistemului*. Mai mult decât pentru Hegel, sistemul este pentru Kant apartenența cea mai proprie a ființării la ființă. La fel de străină gândirii grecești cât și gândirii medievale, ideea de sistem devine centrul filosofiei moderne, și aceasta cu atât mai mult cu cât a filosofa, în viziunea lui Kierkegaard de pildă, se va defini prin : a lupta împotriva sistemului însuși. Prin urmare, nu e întâmplător faptul că doar o dată cu Leibniz cuvântul „sistem“ apare pentru prima oară într-un titlu, și anume în cel al lucrării *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (Nou sistem al naturii și al comunicării substanțelor precum și al unirii ce există între suflet și corp) publicată în 1695 în *Journal des savants*. Noutatea nu ține aici de cea a sistemului însuși, ci de faptul că filosofia își prezintă pentru prima oară ea însăși propria sarcină ca fiind constituirea unui sistem.

Sistemizarea perfectă presupusă de orice planificare, ca știință exactă a lui *cur potius quam* (pentru ce mai degrabă decât) are

¹ *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, 1903, reed. Olms, 1961, p. 229 : cf. de asemenea Prenant, p. 267.

² Scrisoare către Sophie Charlotte, P.S., VI, 507.

³ *Teodiceea*, § 147.

⁴ *Prolegomene*, Ak., IV, 262 : trad. rom., p. 59.

nevoie la rândul ei de o limbă proprie, căreia până și matematica îi este doar parțial suficientă. De unde visul lui Leibniz cu privire la o *lingua rationalis* la care Descartes renunțase, așa cum o dovedește o scrisoare citată de Leibniz¹. Această nouă limbă este numită în zilele noastre *logistică*. Pentru Leibniz, cuvântul „logistică” este încă sinonim cu „algebră”. Dar trebuie trecut dincolo de algebră, pe care Malebranche o considera în mod ridicol *nec plus ultra* al matematicii. Numele dat de Leibniz noii limbi pe care începe să o instituie, limbă numită astăzi informatică, este : caracteristică universală. „Acesta e scopul principal al marii științe pe care obișnuiesc să o numesc Caracteristică, ceea ce numim Algebră sau Analiză fiind doar o ramură foarte mică a ei : căci Caracteristica este aceea care dă limbilor cuvintele, cuvintelor literele, aritmeticii cifrele, muzicii notele ; ea este cea care ne învață secretul fixării raționamentului și cum să-l obligăm să lase urme vizibile pe hârtie, în număr mic pentru a putea fi examinate în voie ; în sfârșit, ea este cea care ne face să raționăm fără prea mare osteneală, punând caracterele în locul lucrurilor pentru a elibera imaginația”².

CALCULUL INFINITEZIMAL

Lazare Carnot scrie în 1797, la optzeci de ani după moartea lui Leibniz : „Analiza infinitezimală nu e altceva decât arta de a folosi auxiliar cantitățile infinitezimale pentru a descoperi relațiile ce există între cantitățile propuse”³.

Auxiliar nu înseamnă aici cu *titlu accesoriu, ca adaos exterior*. Dimpotrivă, analiza infinitezimală, „descompunând, ca să spunem așa” obiectele despre care tratează „în elementele lor”, le dezvăluie prin aceasta „structura interioară și organizarea”⁴. Astfel, ea are în matematică importanța unei „revoluții”⁵, adaugă cu moderație Carnot, bun cunoscător în materie. Este deci esențial să se limpezească „metafizica”.

¹ Cf. Scrisoare către Mersenne, 20 noiembrie 1629.

² *De la méthode de l'université*, în *Opuscules et Fragments inédits...*, op. cit., pp. 96-99.

³ L. Carnot, *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, Blanchard, 1970.

p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ *Ibid.*

Carnot continuă astfel: „[...] orice întrebare se reduce la a găsi relația ce există între anumite cantități desemnate. Or, dacă eu nu pot observa imediat această relație, caut în mod firesc să ajung la ea prin intermediul unor cantități auxiliare; dar uzanța ne învață că dintre toate unitățile auxiliare, nici una nu dă naștere la mai multe simplificări decât cele numite *infinitesimale*; este deci firesc să le introducem pe cât posibil în combinații. Atunci se întâmplă fie ca ele să se elimine singure, după modelul cantităților algebrice ordinare, și în acest caz toate procedeele folosite în cadrul operațiilor aparțin de ceea ce se numește *calcul diferențial*, fie va trebui să se recurgă la anumite transformări neuzitate în algebra ordinară, dar al căror obiect e întotdeauna acela de a elimina auxiliarele sale numite *infinitesimale*, și aceste transformări sunt de competența a ceea ce se numește *calcul integral*“¹.

Tradiția constantă a secolelor al XVII-lea, al XVIII-lea și chiar al XIX-lea era de a lega calculul infinitesimal de publicarea în 1635 de către Cavalieri – care nu este iezuit cum spune Valéry, ci iezuit – a lucrării sale *Géométrie des continus par les indivisibles démontrée par une certaine raison nouvelle*. La drept vorbind, demersul lui Cavalieri este foarte diferit de ceea ce va fi calculul infinitesimal.

Fondul gândirii geometrice a lui Cavalieri este de a compara anumite volume sau anumite suprafețe de forme complet diferite din punctul de vedere al suprafețelor ce pot fi făcute să apară secționând paralel volumele sau liniile ce pot secționa paralel suprafețele. Dacă „elementele“ astfel definite își corespund două câte două la egalitate, se poate deduce de aici egalitatea între ele a volumelor și a suprafețelor neasemănătoare. Astfel, studiind în 1638 problema numită a Ruletei, Descartes postulează echivalența a două figuri având aceeași bază și aceeași înălțime atunci când, oricât de neasemănătoare ar fi, ele au totuși în comun faptul că „[...] toate liniile drepte paralele cu bazele, care se înscriu într-una din ele sunt egale cu cele care se înscriu într-o alta la distanțe identice“². Vorbind astfel, Descartes „cavalierizează“ fără voie. El nu va consacra de altfel studierii lui Cavalieri decât „un sfert de oră“ atunci când, opt ani mai târziu, va declara că lucrarea sa nu

¹ *Ibid.*, p. 39.

² A. T., II, P. 261.

conține nimic original și că nu face decât să enunțe evidențe aflate la îndemâna oricui.

Cavalieri nu s-a mărginit de altfel la problema egalității sau mai degrabă a echivalenței figurilor neasemănătoare; el s-a consacrat căutării raporturilor dintre anumite „ansambluri” (*congeries*) ale căror „elemente” merg crescând și descrescând, și alte ansambluri ale căror „elemente” sunt, dimpotrivă, egale între ele, de exemplu cilindrul, secționabil peste tot în cercuri egale și conul, ale cărui cercuri elementare sunt cu atât mai mari cu cât se îndepărtează mai mult de vârf. Aceasta îi dă „cilindrului rațiunea de con” care este, pentru suprafață, $1/2$ și pentru volum $1/3$ ¹.

Important este aici faptul că, dacă *indivisibilia* lui Cavalieri sunt niște elemente caracteristice, ele nu sunt nicidecum părți componente. În pofida unei metafore aventuroase prin care el caracterizează o suprafață ca fiind țesută din linii și consideră un volum ca o sumă de suprafețe stivuite (de exemplu o carte este suma paginilor sale legate), cercurile nu sunt în mai mare măsură părțile componente ale conului sau ale cilindrului decât sunt liniile părți componente ale suprafețelor, în opoziție cu ceea ce crede dl. Brunschvicg. Îi revine domnului Koyré meritul de a fi evidențiat natura exactă a calculului lui Cavalieri. Dar, dacă este paralelă cu baza, orice secțiune a conului sau a cilindrului face să apară peste tot un cerc, iar punerea în relație două câte două a cercurilor conului și a celor ale cilindrului permite stabilirea proprietății că volumul conului reprezintă o treime din acela al cilindrului. Ne aflăm aici foarte departe, deși la mică distanță istorică, de calculul infinitezimal.

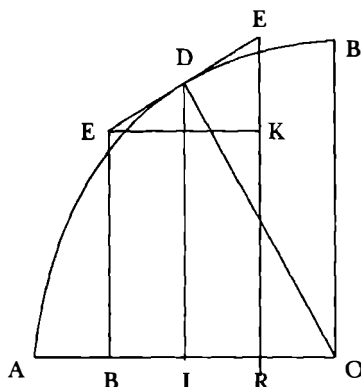
Astfel, indivizibilele lui Cavalieri, spune Pascal, nu sunt de același fel cu cantitățile ale căror indivizibile sunt², având o dimensiune în minus față de aceste cantități. Indivizibilul suprafeței este linia, cel al volumului suprafața. Cantitățile infinitezimale, dimpotrivă, deși nu sunt nici ele *omogene* cu cantitățile finite, cu care nu au nimic comun, sunt totuși *omogone* cu acestea (au aceeași origine, deși sunt total neasemănătoare), astfel încât o trecere de la finit la infinit (calculul diferențial) și de la infinit la

¹ Cf. Carnot, *op. cit.*, pp. 89-90, și Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 355.

² *Despre spiritul geometric*, trad. rom., p. 162.

finit (calculul integral) rămâne posibilă. *Omogonul* este aici un fel de mijloc între *eterogen*, care e raportul dintre suprafață și linie sau dintre volum și suprafață, și *omogen*, adică raportul dintre linie și linie, suprafață și suprafață sau volum și volum.

Leibniz datorează unei lecturi din Pascal descoperirea acestor noi cantități care sunt în același timp zero-ul și, dacă putem spune așa, *embrionul* a ceva. El întreprinde această lectură la Paris, unde se află în trecere între 1672 și 1676, la sfatul lui Huygens aflat și el acolo. E vorba de o culegere de scrisori publicată în 1659 sub numele de Amos Detonville, anagrama lui Louis de Montalte. Problema era, o dată în plus, cea a Ruletei, pe care Pascal o studiază, după cum se pare, pentru a-și abate atenția de la o durere de dinți. În cursul lecturii, Leibniz rămâne înmărmurit în fața unei demonstrații a lui Pascal ce presupune similitudinea a două triunghiuri dintre care unul rămâne fix, în timp ce celălalt poate fi luat din ce în ce mai mic.



Fie „trilinia“ OAB a cărei „latură“ AB este un sfert de cerc. Să ducem „sinusul“ (ordonata) DI pe OA, iar din punctul D „tangenta“ pe care „vor fi luate punctele E unde se va dori“. Să ducem, de asemenea, perpendicularele ER pe OA. Să privim acum cele două triunghiuri dreptunghice EKE și ODI, OD fiind raza sfertului de cerc. Ele sunt asemănătoare. Deci putem scrie :

$$\frac{DI}{OD} = \frac{EK}{EE}$$

Or, $EK=RR$. Deci :

$$\frac{DI}{OD} = \frac{RR}{EE}$$

Altfel spus :

$$DI \times EE = OD \times RR$$

Altfel spus, încă o dată : „Dreptunghiul cuprins între sinusul DI și tangenta EE este egal cu dreptunghiul cuprins între porțiunea bazei (închisă între paralele) și raza OB “¹.

Dar, pentru Pascal, aceasta nu e încă decât o leămă, de unde el trece imediat la prima propoziție pe care această leămă era menită s-o fundeze , și anume : „Suma sinusurilor unui arc oarecare al sfertului de cerc este egală cu porțiunea bazei cuprinsă între cele două sinusuri extreme înmulțită cu raza“².

Fie deci arcul BD . Suma sinusurilor DI este $OB \times OI$. Dacă cele două puncte E se întâlnesc în D , „sinusurile“ sunt niște mici dreptunghiuri a căror latură mare este DI , iar latura mică, o mică bucată de tangentă scurtată până se confundă punctual cu cercul însuși. Altfel spus, dacă DS este această mică bucată de curbă sau tangentă, suma lui $DI \times DS = DE \times OB$ ³.

Am spus că Pascal trece imediat de la lema sa la teorema pe care îi permite s-o demonstreze. Dar ceea ce îl frapează pe Leibniz este ceva asupra căruia Pascal nu se oprește prea mult, anume că micul triunghi „în curs de dispariție“ EKE sfârșește prin a se punctualiza în D . Pentru Leibniz, un astfel de punct nu este unul obișnuit, adică un neant de suprafață, ci un punct care punctează, ca să spunem așa, în afara sa și care, din această cauză, este realmente un element sau, mai bine zis, un moment al liniei. Dovada acestui fapt este că, oricât de punctual ar deveni, el nu poate scăpa de similitudinea sa cu triunghiul fix DIO . În timp ce o sumă de puncte obișnuite este întotdeauna un punct, o sumă de puncte ca D va putea fi o linie, o suprafață sau chiar un volum, după cum aceste „puncte“ au, în stare embrionară, două sau trei dimensiuni – în sensul în care Pascal măsoară o suprafață

¹ Pascal, *Traité des sinus du quart de cercle, Oeuvres complètes*, Paris. Ed. du Seuil. 1963, p. 135.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

printr-o „sumă de linii“ explicând că aceste linii sunt nu atât linii, cât dreptunghiuri linearizate, „fapt ce nu poate deranja persoanele rezonabile avertizate de ceea ce se înțelege prin aceasta“¹.

Prin urmare, Leibniz datorează lecturii lui Pascal înțelegerea statutului matematic al infimitezimalului care poate fi un neant, dar un neant de anulare mai degrabă decât un neant de nulitate. Cu alte cuvinte, înțelegerea faptului că „în acest mod de a vedea, calculul infimitezimal este un calcul asupra zerourilor, dar a unor zerouri care păstrează urma originii lor, dacă se poate spune astfel“. Așa vorbea în 1887, în Belgia, dl. Alexandre Mansion². Este tocmai ceea ce spusese foarte bine Leibniz în 1713 : „*Infinite parva concipimus non ut nihila simpliciter et absolute, sed ut nihila respectiva [...], id est ut evanescentia quidem in nihilum, retinentia tamen characterem ejus quod evanescit*“³.

De unde legitimitatea atât a calculului diferențial, cât și a calculului integral ce nu mai trebuie decât formalizate prin dotare cu un algoritim.

Să fi pătruns așadar Pascal întregul secret al calculului infimitezimal? Și să nu știe oare Valéry ce spune când face din Pascal un om care, „schimbându-și lampa nouă cu una veche, își pierde timpul cârpindu-și buzunarele în loc să dea Franței gloria calculului infinitului“⁴. Bineînțeles, iar Leibniz remarcă explicit acest lucru când spune despre raționamentele lui Pascal : „*Haec ratiocitandi novitas me percussit ; neque enim animadverteram apud Cavalerianos*“⁵. Dar atunci, unde este diferența între Pascal și Leibniz? Ea rezidă în aceea că Pascal își utilizează calculul mai degrabă decât încearcă să-l formuleze într-un mod general. El îl inventează servindu-se de el, fără a se sinchisi să-l ridice la rangul de metodă. Leibniz, dimpotrivă, este în fond, asemenea lui Descartes, unul dintre acei „Metodici“ pe care îi califica drept „impenitenți“. O declară el însuși ducelui de Hanovra : „Ceea ce doresc cel mai mult este de

¹ *Histoire de la roulette, Oeuvres complètes*, op. cit., p. 135.

² Citat de Léon Brunschvicg, *Les Elapes de la philosophie mathématique*, Paris, Blanchard, 1933, p. 245, nota 6.

³ Scrisoarea către Grandi, *M.S.*, IV, p. 218: „Noi concepem cele infimite de mici nu simplu și în absolut, ca niște nimicuri, ci ca niște nimicuri relative [...] adică dispărând desigur în nimic, dar nu fără a reține caracteristica a ceea ce dispare“.

⁴ *Varieté*, I, Paris, Gallimard, 1924, p. 176.

⁵ Giornă a unei scrisori către Jacques Bernouilli, *M.S.*, III, 1, 72: „Acest nou mod de a raționa m-a frapat, căci nu remarcasem nimic asemănător la discipolii lui Cavalieri“.

a perfecționa arta de a inventa în general și de a da mai degrabă Metoda decât soluții unor probleme, de vreme ce aceeași Metodă cuprinde o infinitate de soluții¹. Nu aceasta era și părerea lui Pascal, tactician mai degrabă decât strateg, pentru care esențială era problema de rezolvat, în speță cea a Ruletei. De aceea Leibniz îl consideră „inventator doar pe jumătate“, ca toți cei ce nu găsesc decât „adevăruri particulare“².

Iată motivul pentru care, după ce își arată admirația față de *novitas ratiocinandi*, noul mod de a raționa al lui Pascal, Leibniz adaugă imediat în aceeași scrisoare : „*Sed nihil magis obstupui, quam quod Pascalius fato quodam velatos oculos habuisse videretur; statim enim videbam generalissimum esse theorema pro quacumque curva*“³. „Dar ceea ce a făcut ca uimirea mea să atingă paroxismul a fost faptul de a-mi fi dat seama că Pascal ar fi putut să aibă, printr-un fel de vrăjitorie, ochii acoperiți de un vâl ; fiindcă am observat brusc că teorema era foarte generală și valabilă pentru orice curbă“. Într-adevăr, micul triunghi al lui Pascal poate fi văzut operând atât în cazul parabolei sau al hiperbolei, cât și în cazul cercului. Din această cauză Leibniz îl va numi *triunghi caracteristic*, pentru că el este „*retinens characterem ejus quod in eo evanescit*“⁴. A avea în vedere triunghiul caracteristic este pentru Leibniz cheia generalizării calculului infinitezimal.

Am văzut cum Leibniz are obiceiul să spună că descoperirile sale matematice, dat fiind că ele se nasc dintr-o meditație filosofică și nu dintr-o simplă virtuozitate operatorie, nu pot decât să reacționeze după modelul descoperirilor filosofice, sprijinindu-le în schimb cu autoritatea lor. Dar care este de fapt interesul filosofic al descoperirii calculului infinitezimal, altfel spus relația sa cu filosofia substanței ca și centru de acțiune?

Dacă orice substanță acționează neîntrept și de așa manieră încât „legea particulară“ ce guvernează „curbura acțiunii sale“ să nu fie la rândul său decât o „variantă a legii generale care reglează universul“, este nevoie totuși ca monada gânditoare s-o poată ști pretutindeni în mod distinct. Ea își percepe raportul cu întregul

¹ P.S., VII, 25.

² *Nouveaux Essais*, IV, 7, § 11.

³ Cioarnă de scrisoare către Jacques Bernouilli, M.S., III, 1, 72-73.

⁴ Scrisoarea către Grandi, M.S., IV, 218.

în mod confuz mai degrabă, decât îl apersepe. Altfel spus, percepția întregului pe care ea o are este în majoritatea cazurilor prea „mică” pentru a trece pragul conștiinței. Tocmai din această cauză, la sfârșitul *Teodiceei*, Teodor are nevoie de însăși Pallas pentru a se deștepta.

Dar există oare cu adevărat astfel de percepții „insensibile”, în pofida cartezienilor? Desigur, spune Leibniz, și există „mii de semne”¹ care ne dau de înțeles acest lucru. Ajunge să ne gândim la vuietul mării. „Pentru a auzi acest zgomot așa cum o facem, trebuie să auzim părțile ce compun acest întreg, adică zgomotele fiecărui val, deși fiecare dintre aceste mici zgomote nu se face cunoscut decât în asamblarea confuză a tuturor celorlalte împreună, adică în vuietul însuși și n-ar fi remarcat dacă valul care îl face ar fi singur. Dar trebuie să fii afectat puțin de mișcarea acestui val și să ai o anumită percepție a fiecăruia dintre aceste zgomote, oricât de mici ar fi; altfel nu vei avea percepția celor o sută de mii de valuri, pentru că o sută de mii de nimicuri nu pot face ceva”². Percepțiile insensibile sunt prin urmare cu adevărat reale, atât de reale încât e adevărat că triumghiul caracteristic, odată punctualizat, nu este totuși un punct obișnuit, ci rămâne triumghi. Ele sunt singurele de unde se ivește conștiința pe care o dirijează fără știrea ei, făcându-ne, de pildă, s-o luăm la stânga mai degrabă decât la dreapta, deși credem că ne este indiferent în ce parte mergem. Și tot lor li se încredințează în mod inefabil amintirea lucrurilor pe care o păstrăm în noi chiar atunci când ni se pare că am uitat totul. „Putem uita multe lucruri, dar putem să ne amintim lucruri foarte îndepărtate dacă ne concentrăm cum trebuie”³. În sfârșit, datorită lor, două substanțe aparent identice rămân în realitate diferite în fond, deci diferă întotdeauna mai mult decât prin număr.

Dar dacă așa stau lucrurile, atunci nimic nu corespunde mai bine raportului intramonadic dintre percepție și apersepe decât operația matematică a integrării. Aceasta constă și ea în a trece cumulativ de la insensibil la notabil, nimicurile pe care ea le adaugă unele altora nefiind zerouri absolute, ci starea infinitezimală, adică

¹ *Nouveaux Essais*, prefată, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 38.

² *Ibid.*, pp. 38-39.

³ *Ibid.*, cartea II, cap. 1, § 12, la sfârșit.

embrionată sau virtuală a ceva ce nu cere decât să se dezvolte pornind de aici, fiindcă îi este dacă nu omogen, cel puțin omogon. Rezultă că *originatio rerum* presupune nu doar reglarea serială a tuturor substanțelor unele după altele, reglare reglată ea însăși de optimum-ul care este cea mai bună dintre lumile posibile, ci presupune pe lângă aceasta, *in singulis*, o repartizare a notabilului și a insensibilului conform căruia noi suntem mereu infinit mai „intimi” nouă înșine decât ceea ce ne credem a fi. „Atât de mare este profunzimea spiritului omenesc”¹.

Geometrie *de formis optimis*, calcul al seriilor, calcul infinitezimal, iată deci triplul fascicul de lumină pe care matematica, reînnoită în obârșia ei, îl proiectează asupra enigmei metafizice a substanței și a raportului său cu Dumnezeu și cu lumea. Fără această triplă referință, conform căreia „*transitus datur a rebus mathematicis ad substantias reales*”², am rămâne dezarmați în fața lui *originatio rerum*. Datorită ei, dimpotrivă, putem înțelege maxima reprodușă într-o zi de Leibniz pe marginea unuia dintre tratatele sale : „*Dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*”³.

¹ *Teodiceea*, § 63.

² *Elementa rationis*, în *Opusculs et Fragments inédits...*, op. cit., p. 342: „se dă o trecere de la lucrurile matematice la substanțele”.

³ *P.S.*, VII, 191“ „În timp ce Dumnezeu calculează și gândește, lumea e creată”.

ANEXA 2

IMAGINAȚIE CURENTĂ ȘI IMAGINAȚIE PROFETICĂ LA SPINOZA¹

Profeție : o imagineare vie a profețiilor lui Dumnezeu. [Astfel, Spinoza spune despre Moise că] : „*decreta Dei vivide imaginatur*”². Dar această imaginație vie nu are sens decât în raport cu un timp viitor, când legea lui Dumnezeu va fi scrisă în inimi³. Însuși Moise și Ieremia au prezis acest timp ce va veni, care este acela al filosofiei, pentru că trebuie să înțelegem *hominum corda* în sensul de *mens humana*⁴.

Deja apostolii lui Hristos sunt mai degrabă *filosofi* decât *profeți*, iar printre apostoli sfântul Pavel este cel mai filosof dintre toți : „*Nemo Apostolorum magis philosophatus est quam Paulus*”⁵. Ei se adresează într-adevăr speciei umane. Numai cei ce restrâng predicarea la evrei îi învață doar „*religionem nudam a speculationibus philosophicis*”⁶.

Deci Hristos, care este învățătorul apostolilor, nu e nicidecum un profet, ci un filosof. Doctrina lui Hristos este în mod esențial tocmai *Predica de pe Munte*. Aici Dumnezeu se revelează *immediate* și nu *per verba et imaginea*⁷. Lucrările lui Dumnezeu au fost înțelese de Hristos *ipsa pura mente*. Prin aceasta, el este diferit de Moise, care nu e decât un profet : „*Si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus), loquebatur, Ch istus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit*”⁸. Și tot

¹ Text nedatat, găsit printre hârtiile lui Jean Beaufret.

² *Tratatul teologico-politic*, cap. XI, trad. rom., p. 186: „își reprezenta prin imagini vii [poruncile] lui Dumnezeu”.

³ *Ibid.*, cap. XII, trad. rom., p. 197: „săpată în tablele de carne ale inimii”.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, cap. XI, trad. rom., p. 192: „nici unul dintre apostoli nu este mai filosof decât Pavel”.

⁶ *Ibid.*: „credința fără speculații filosofice”.

⁷ *Ibid.*, cap. I, trad. rom., p. 23: „nemijlocit și fără cuvinte sau viziuni”.

⁸ *Ibid.*: „De aceea, dacă Moise vorbea cu Dumnezeu față către față, așa cum obișnuiește să facă un om cu un prieten (adică fiind de față, în carne și oase). Cristos comunica cu Dumnezeu minte către minte”.

prin aceasta este el diferit de apostolii săi care, deși doctori, rămân încă *profeți*, adică se întorc la imaginație¹.

Din această cauză, „spiritus Christi, hoc est *Dei idea*“², spiritul lui Hristos și ideea de Dumnezeu sunt una – mai exact, spiritul lui Hristos este ideea de Dumnezeu redusă la semnificația sa etică, care constă în a-l adora pe Dumnezeu cultivând dreptatea și practicând iubirea față de aproape³ : „*Deum adorare cultu justitiae et charitate erga proximum*“. Desigur, *Predica de pe Munte* nu este o speculație filosofică, ci cuprinde învățături morale⁴ ce se reduc ele însele „*ad paucissima et simplissima dogmata*“⁵ cât se poate de străine oricărei speculații filosofice.

Se poate spune prin urmare că *Etica* lui Spinoza este căutarea sistemului speculativ în interiorul cărui cuvântul lui Dumnezeu, așa cum este el propăvăduit de Hristos și așa cum „vorbește în noi“⁶, poate fi ferit de alterările care, sub forma unor prejudecăți teologice sau a unor „născociri omenesti“⁷, generează neîncetat printre oameni războiul și ura în numele păcii și al iubirii. *Etica* este receptaculul speculativ al Cuvântului lui Dumnezeu, care este cuvântul evanghelic – cuvânt pe care religiile revelate și filosofii supuse lor nu au încetat să-l trădeze pretinzând că îi sunt fidele. Țelul *Eticii* este de a elibera *speculativ* însuși Cuvântul lui Dumnezeu rostit, desigur, în scriptură dar și dincolo de scriptură, „căci din scriptură înțelegem fără nici o greutate și echivoc că esența ei constă în faptul că ne învață să iubim pe Dumnezeu mai presus de toate. [...] Iar această învățătură nu poate fi străină de adevăr și nici scrisă de un condei grăbit și supus greșelii, căci [...] o astfel de scriptură n-ar mai fi scriptura de care vorbim aici, ci cu totul altă Carte“⁸.

Apare totuși o problemă. Dacă credința religioasă nu depășește nivelul imaginației, cum se face că ea este *salutară* într-atât, încât nu numai că îi face pe oameni să se comporte în conformitate cu cerințele rațiunii, ci le aduce și pacea sufletească echivalentă cu beatitudinea absolută – dacă nu în cazul evreilor, care se supuneau

¹ *Ibid.*

² *Etica*, IV, 68, notă.

³ „Scrisoarea XLIII“. *Oeuvres, op. cit.*, t. IV, p. 275.

⁴ *Tratatul teologico-politic*, cap. XI, trad. rom., p. 189.

⁵ *Ibid.*, trad. rom., p. 191: „la câteva dogme, foarte puține și foarte simple“.

⁶ *Ibid.*, cap. XV, trad. rom., p. 227.

⁷ *Ibid.*, cap. VII, trad. rom., p. 115.

⁸ *Ibid.*, cap. XII, trad. rom., p. 201.

încă legii¹, cel puțin în acela al creștinilor, care se înalță spre iubire²? Trebuie deci să admitem că imaginația poate fi *salutară* și nu *delirantă*.

Și într-adevăr, chiar așa stau lucrurile. Despre cel ce vede soarele la o distanță de două sute de picioare³, deci este prada unei închipuiri, nu putem spune totuși că *delirează*. El nu începe să delireze decât dacă, ieșind din tiparul regulilor comune, vede altceva decât văd ceilalți – de pildă, vede soarele dansând – sau dacă, refuzând să știe mai multe cu privire la el, își manifestă cu vehemență iritarea față de cei ce deosebesc soarele optic de soarele astronomic. Dar între aceste două cazuri extreme, imaginația conține un fond de pozitivitate sau de sănătate care face ca primul gen de cunoaștere să fie deja o cunoaștere, fără soluție de continuitate cu al doilea și al treilea gen. În fond, soarele optic nu este decât o proiecție în planul imaginației a ideii adevărate de soare. El este deci un început de adevăr.

La fel se întâmplă în cazul revelației și al profeției, iar Clémentine Ramnoux are dreptate să spună că atunci când își redactează teoremele din *Etica* referitoare la imaginație, Spinoza se gândește la profeți: „Concepându-și doctrina despre imaginație, Spinoza s-a gândit aproape sigur la profeție și, într-un mod mai general, la revelația biblică⁴”. Vizionarii și profeții nu sunt niște bolnavi, ci niște oameni cu o putere mai mare de imaginație. Prin ce „legi ale Naturii” s-a dezvoltat la ei o astfel de vioiciune a imaginației este un fapt pe care Spinoza mărturisește că îl ignoră⁵. Numai că în acest caz e mai greu să se facă deosebirea între *imaginație sănătoasă* și *delir*, pentru că profeții reprezintă niște excepții: harul lor natural îi ajută să-i depășească în imaginație pe ceilalți oameni. la nivelul cărora ei recad de altfel foarte repede: „În slăbit, fiindcă imaginația este rătăcitoare și nestatornică, profeția nu stătea multă vreme în profeți, nici nu era prea răspândită, ci foarte rară, adică foarte puțini oameni profetizau și chiar și aceștia

¹ *Ibid.*, cap. II, trad. rom., p. 47.

² *Ibid.*, cap. V, trad. rom., p. 93.

³ *Etica*, II, 35. Notă.

⁴ „Mythe et métaphysique”, în „Revue de métaphysique et de morale”, nr. 4. 1950. p. 425.

⁵ *Tratatul teologic-politic*, cap. 1, trad. rom., p. 31.

deosebit de rar"¹. Profeții înșiși au nevoie de „semne de încredințare” din partea lui Dumnezeu².

Există fără îndoială divergențe între profeți, ca urmare a diferenței de temperament³. Dar, în ciuda divergențelor, ne putem convinge că ei „n-au vorbit fără rost și n-au aiurat atunci când au prorocit”⁴. Această convingere va fi cu atât mai fermă, cu cât vom ști să regăsim mai bine în limbajul enigmatic și figurat al profeției o convergență fundamentală. În fond, „acea cunoaștere pe care Dumnezeu a cerut-o prin profeți de la toți deopotrivă și pe care fiecare e dator s-o aibă, nu este altceva decât cunoașterea dreptății și iubirii dumnezeiești”⁵, adică a unor atribute pe care oamenii le pot imita urmând o anumită regulă de viață sau, altfel spus, un „fel de viață pe care omul îl prescrie pentru el însuși sau pentru alții în vederea unui scop”⁶ ce îi rămâne, de cele mai multe ori, necunoscut. Iar dacă profeții se bucură de o stimă atât de mare, lucrul acesta se datorează cucerniciei și sufletului lor înclinat spre dreptate și bunătate⁷.

În acest sens, „nu este o întâmplare că cuvântul lui Dumnezeu, așa cum l-au ropăvăduit profeții, se potrivește atât de bine cu cuvântul lui Dumnezeu care vorbește în noi”⁸.

Prin urmare, profeții nu delirează. Cel ce delirează e mai degrabă acela care, cum se întâmplă în exemplul cu soarele văzut la o distanță de 200 de picioare, refuză să știe mai mult și visează la tainele ascunse în cărțile sfinte, ostenindu-se „să caute în ele astfel de absurdități, trecând cu vederea celelalte părți folositoare”⁹. Prin aceasta, el nu face decât să-și etaleze propriile născociri, pe care le întărește prin autoritatea dumnezeiască, exercitându-și astfel cu patimă propria autoritate asupra celorlalți¹⁰.

¹ *Ibid.*, trad. rom., p. 32.

² *Ibid.*, cap. II, trad. rom., p. 34.

³ *Ibid.*, trad. rom., pp. 36–37.

⁴ *Ibid.*, cap. XV, trad. rom., p. 227.

⁵ *Ibid.*, cap. XIII, trad. rom., p. 205.

⁶ *Ibid.*, cap. IV, trad. rom., p. 68.

⁷ *Ibid.*, cap. II, trad. rom., p. 40; cap. VII, trad. rom., p. 116; cap. XV, trad. rom., p. 226.

⁸ *Ibid.*, cap. XV, trad. rom., p. 227.

⁹ *Ibid.*, cap. VII, trad. rom., p. 115.

¹⁰ *Ibid.*, trad. rom., p. 114.

Există deci analogie și asimetrie între cazul *imaginației curente* și cel al *imaginației profetice* :

1) în ambele cazuri, există un fond de pozitivitate care nu este un delir și pe care rațiunea îl recunoaște depășindu-l – continuitate, în ambele cazuri, de la imaginație la rațiune.

2) Dar :

a) Imaginația profetică are valoarea unei învățături = educare morală din care poate rezulta înfăptuirea mântuirii în absența rațiunii. Lucru imposibil în cazul imaginației curente care, chiar dacă este sănătoasă, nu e niciodată salutară sau salvatoare.

b) În timp ce ideea adevărată despre soare fundează totodată explicația aparenței sale optice, rațiunea este, provizoriu cel puțin, incapabilă de a cunoaște mecanismul ce stă la baza acestei forțe a naturii care e imaginația profetică.

c) În sfârșit, rațiunea nu poate demonstra că „oamenii sunt mântuiți chiar și numai prin supunere”¹. Certitudinea rămâne aici de ordin moral și cere o opțiune *hazardată* – „ar fi ca și când, pentru a ne orându-i viața cu înțelepciune, n-ar trebui să admitem ca adevărat decât ceea ce nu putem pune la îndoială, atunci când rațiunea se îndoiește, sau să săvârșim numai acele acțiuni care sunt cu desăvârșire sigure și lipsite de orice primejdie”² – dar *rațională*³.

Cu alte cuvinte : imaginația curentă și imaginația excepțională a profetilor sunt, ambele, *infracognitive*, în măsura în care autoritatea lor asupra gândirii se dizolvă de la sine, în mod necesar și ireversibil, într-o perspectivă de cunoaștere lărgită ce le surghiunește la nivelul inferior, căruia îi corespund atât una cât și cealaltă. Dar :

1) dacă în cazul soarelui văzut la o distanță de 200 de picioare ideea adevărată, clarificându-se pe sine, clarifică în același timp mecanismul „afectiv” conform căruia oamenii nu pot să nu vadă soarele la distanță de 200 de picioare, în cazul imaginației profetice, dimpotrivă, mecanismul acestei „forțe a Naturii” scapă posibilităților actuale ale explicației raționale ;

2) dacă preschimbarea imaginii în idee adevărată este, în primul caz, condiția indispensabilă a mântuirii. Dumnezeu cucernic, dimpotrivă, nu devine Dumnezeuul conversiunii intelectuale *decât după ce a înfăptuit mântuirea oamenilor*, deși într-un mod ce nu poate fi nici el demonstrat prin rațiune.

¹ *Ibid.*, cap. XV, trad. rom. p. 225 (Cf. de asemenea „Scrisoarea XXI”).

² *Ibid.*, trad. rom., p. 227.

³ *Ibid.*, cap. XVI, Notă, trad. rom., pp. 242-243.

LISTA EDIȚIILOR ROMÂNEȘTI CITATE*

ARISTOTEL

Despre suflet, trad. de N. I. Ștefănescu, București, Editura Științifică, 1969.

Etica Nicomahică, trad. de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

Fizica, trad. de N. I. Barbu, Iași, Editura Moldova, 1995.

Metafizica, trad. de Ștefan Bezdechi, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965.

Organon, I (*Categorii, Despre interpretare, Analitica primă*), trad. de Mircea Florian, București, Editura IRI, 1997.

Organon, II (*Analitica secundă, Topica, Respingerile sofistice*), trad. de Mircea Florian, București, Editura IRI, 1998.

DIOGENES LAERTIOS

Despre viețile și doctrinele filosofilor, trad. de C. I. Balmuș, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963.

EUCLID

Elemente, vol. 1, trad. de Victor Marian, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl Fii, 1939.

HERACLIT

Fragmente, trad. de A. Piatkowski și Ion Banu, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

* Pentru traducerea citatelor din textele filosofice s-au folosit edițiile românești din prezenta listă cu excepția cazurilor când versiunea românească fiind prea îndepărtată de versiunea franceză utilizată de autor. s-a recurs la traducerea literală a citatelor respective.

PARMENIDES DIN ELEA

Fragmente, trad. de D. M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

PLATON

Banchetul, trad. de Cezar Papacostea, în *Dialoguri*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Cratylus, trad. de Simina Noica, în *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

Gorgias, trad. de Alexandru Cizek, în *Opere*, I, București, Editura Științifică, 1974.

Menon, trad. de Liana Lupaș și Petru Creția, în *Opere*, II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

Omul politic, trad. de Elena Popescu, în *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

Parmenide, trad. de Sorin Vieru, în *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

Phaidon, trad. de Petru Creția, în *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Phaidros, trad. de Gabriel Liiceanu, în *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Philebos, trad. de Andrei Cornea, în *Opere*, VII, București, Editura Științifică, 1993.

Republica, trad. de Andrei Cornea, în *Opere*, V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

„Scrisoarea VII”, trad. de Constantin Noica, în *Dialoguri*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Sofistul, trad. de Constantin Noica, în *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

Theaitetos, trad. de Marian Ciucă, în *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

*
* *
*

DESCARTES

Discurs asupra metodei, trad. de Cr. Totoescu, București, Editura Științifică, col. „Biblioteca filosofică”, 1957.

Meditații despre filosofia primă, trad. de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, col. „Paradigme”, 1992.

Pasiunile sufletului (Tratat despre pasiuni), trad. de Dan Răutu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, col. „Clasicii filosofiei universale”, 1984.

Reguli de îndrumare a minții, trad. de Constantin Noica, în René Descartes, *Două tratate filosofice*, București, Editura Humanitas, col. „Paradigme”, 1992.

LEIBNIZ

Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului (Teodiceea), trad. de Diana Morărașu și Ingrid Ilincea, Iași, Editura Polirom, 1997.

Monadologia, trad. de Constantin Floru, București, Editura Humanitas, 1994.

PASCAL

Cugetări. Texte alese, trad. de Ion Alexandru Badea, București, Editura Univers, col. „Eseuri”, 1978.

Despre spiritul geometric, în Blaise Pascal, *Scrisori alese*, trad. de George Iancu Ghidu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1967.

SPINOZA

Etica, trad. de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, col. „Clasicii filosofiei universale”, 1981.

Scrisori (21, 32 – fragmente), trad. colectivă, în Spinoza, *Fragmente alese*, sub redacția prof. C. I. Gulian, București, Editura de Stat pentru literatură științifică, col. „Texte filosofice”, 1952.

Tratat despre îndrumarea intelectului, trad. de Dan Negrescu, Timișoara, Editura de Vest, 1992.

Tratatul politic, trad. colectivă, în Spinoza, *Fragmente alese*, sub redacția prof. C. I. Gulian, București, Editura de Stat pentru literatură științifică, col. „Texte filosofice”, 1952.

Tratatul teologico-politic, trad. de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960.

*
* *

HEGEL

Prelegeri de filosofie a istoriei, trad. de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968.

Știința logicii, trad. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966.

HEIDEGGER

Ce este metafizica? ; Introducere la „Ce este metafizica?” ; Postfață la „Ce este metafizica?”, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988.

Despre esența adevărului, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu în vol. cit. *supra*.

Ființă și timp, trad. de Dorin Tîlincă, București, Editura Jurnalul literar, 1994.

Principiul identității (Identitate și diferență), trad. de Dan-Ovidiu Totescu, București, Editura Crater, 1991.

Scrisoare despre umanism, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu în vol. cit. *supra*.

HUSSERL

Criza umanității europene și filosofia (Conferința de la Viena), trad. de Alexandru Boboc, în Edmund Husserl, *Scriseri filosofice alese*, București, Editura Academiei Române, 1993.

KANT

Critica rațiunii pure, tragl. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969.

Critica facultății de judecare, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice, trad. de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972.

Prolegomene, trad. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, București, Editura ALL, CEU Press, 1996.

NIETZSCHE

Așa grăit-a Zarathustra, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Humanitas, col. „Paradigme”, 1997.

CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i> de Philippe Fouillaron	5
<i>Introducere</i>	9
DISCURS LIBER PE TEMA „CE ESTE FILOSOFIA?”	9
Originea greacă a filosofiei	10
Apariția filosofiei și noțiunea de discontinuitate eidetică	12
Interpretarea husserliană a istoriei filosofiei	14
Husserl și Heidegger	15
Filosofie și religie	21
Analogia la Aristotel	27
<i>Partea întâi</i>	
FILOSOFIA GREACĂ	31
Capitolul 1	
PLATON	33
Lumea ideilor și lumea idolilor	33
Trecerea de la o lume la alta : rolul intermediarelor	34
Noțiunea de ipoteză și intermediarul matematic	35
Matematică și dialectică	41
Dialectică și definiție	43
Ideile și binele	49
Dificultățile	56
Dificultatea cu privire la om (<i>Theaitetos</i>)	56
Dificultatea cu privire la <i>εἶδος</i> (<i>Parmenide</i>)	59
Dezvoltarea celei de a patra ipoteze din <i>Parmenide</i>	65
1) <i>Sofistul</i>	65
2) <i>Philebos</i>	67
Capitolul 2	
MEDITAȚIA ASUPRA FIINȚEI ÎN FILOSOFIA LUI	
ARISTOTEL	71
Structura onto-teologică a metafizicii	73
Ambiguitatea <i>Metafizicii</i> lui Aristotel	76
„Ontologia” aristotelică	80
Accepțiunile multiple ale ființei : omonimie și analogie	81
Ființa prin accident și noțiunea de întâmplare	90

TABELUL SEMNIFICAȚIILOR CUVÂNTULUI „ÎNTÂM- PLARE“	99
Ființa după categorii	101
OBSERVAȚIE	105
Ființa după raportul <i>δύναμις-ἐνέργεια</i>	111
<i>οὐσία</i> ȘI RAPORTUL <i>εἶδος-ἔλη</i> (METAFIZICA, Z).....	111
RELAȚIA ÎNTRE RAPORTUL <i>εἶδος-ἔλη</i> ȘI RAPORTUL <i>δύναμις-ἐνέργεια</i>	
(TRECERE DE LA CARTEA Z LA CARTEA Θ).....	121
FEȚELE ȘI „CAUZELE“ MIȘCĂRII (<i>κίνησις</i>)	128
<i>Τέχνη</i> și <i>φύσις</i>	132
<i>Partea a doua</i>	
RAȚIONALISMUL CLASIC	143
Capitolul 1	
NOTE DESPRE DESCARTES	
PRESCHIMBAREA ADEVĂRULUI ÎN CERTITUDINE	145
Certitudinea și credința	145
Două incidente de parcurs	153
„Cercul“ cartezian	153
Problema existenței lucrurilor materiale	155
Proiectul lui Descartes și chestiunea filosofiei grecești	156
Descartes și sfântul Toma	160
Analogia	165
Gândirea calculantă	168
Capitolul 2	
EVIDENȚĂ ȘI ADEVĂR	
DESCARTES ȘI LEIBNIZ	173
Evidență și adevăr	173
Câteva erori ale filosofiei evidenței dezvoltate de Leibniz	180
<i>Error memorabilis</i> (<i>Discurs asupra metafizicii</i> , 1686, §17)	180
Legile opticii	189
1. CAZUL REFLEXIEI	190
2. CAZUL REFRAȚIEI	191
Legile ciocnirii corpurilor	198
NOTĂ ASUPRA LUI MALEBRANCHE	198
Conștiință și infra-conștiință	203
Concluzie	204

Capitolul 3	
MONADOLOGIA LUI LEIBNIZ.....	207
Prilejul și contextul.....	207
Substanța ca monadă (Primele trei paragrafe).....	208
Consecințele esențiale ale tezei (de la §3 până la sfârșit)	214
Caracteristicile globale ale monadelor (§3 până la 12)	214
Dipticul monadei : percepție și apetitiune (§12 la 25)	221
Adevăruri logice și adevăruri de fapt (§31 la 38)	227
DIGRESIUNE : CONCRETIZAREA UNUI CONCEPT	
ABSTRACT LA KANT	228
PRINCIPIUL RAȚIUNII ȘI MAXIMELE SUBALTERNE	234
Teologia lui Leibniz (§38 la 60).....	238
PRIMA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU	242
DIGRESIUNE : <i>φύσις</i> DUPĂ ARISTOTEL	243
A DOUA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU	246
A TREIA DOVADĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU	249
CREAȚIA	250
Ultimele trei puncte (§48 la 90).....	252
TRIPTICUL MONADEI (§48)	253
LEGĂTURA ÎNTRE MONADE (§49 la 60)	253
RAPORTURILE DINTRE SUFLET ȘI CORP (§61 până	
la sfârșit)	255
Libertatea și cea mai bună dintre lumile posibile : Leibniz și	
Kant.....	259
Capitolul 4	
SPINOZA	263
<i>Etica</i>	263
Cele opt definiții inaugurale	266
Dumnezeu și lumea. Raportul substanță–atribute–moduri	268
Omul ca <i>mens</i> și ca <i>animus</i>	275
CORPUL	277
SUFLETUL	279
SPINOZA ȘI PROBLEMA METODEI (<i>Tratat despre îndreptarea</i>	
<i>intelectului</i> , lucrare neterminată)	288
Morala (Descartes și Spinoza)	293
Spinoza și politica	303
Spinoza și Hobbes	303
Hobbes și Rousseau	307
Hegel, <i>Principii de filosofie a dreptului</i> (1821)	309

ANEXE	311
Anexa 1	
CALCULUL SERIILOR ȘI CALCULUL INFINITEZIMAL	
LA LEIBNIZ	313
Calculul seriilor	313
Calculul infinitesimal	318
Anexa 2	
IMAGINAȚIE CURENTĂ ȘI IMAGINAȚIE PROFETICĂ	
LA SPINOZA	327
Lista edițiilor românești citate	333

ISBN 973-9244-55-6
ISBN 973-9244-56-4 (vol. I)

Redactor : **CLAUDIU T. ARIEȘAN**

Bun de tipar : 27.04.1999

Apărut : 1999

Coli de tipar : 21,5

Tiparul executat sub c-da 46/1999,
la Imprimeria de Vest – Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.

